مجموعهٔ
سپهر اندیشه

کسوف خداوند

مطالعاتی درباب رابطهٔ دین و فلسفه

مارتین بوبر

با مقدمه ای از رابرت ام. سِلتزر

ترجمهٔ عباس کاشف / ابوتراب سهراب

کسوف خداوند

مطالعاتی در باب رابطهٔ دین و فلسفه

مجموعهٔ سپهر اندیشه

مجموعهٔ سپهر اندیشه

کسوف خداوند

مطالعاتی در باب رابطهٔ دین و فلسفه

مارتین بوبر

با مقدمه‌ای از رابرت ام. سِلتزر

ترجمهٔ عباس کاشف / ابوتراب سهراب

تهران ۱۳۸۰

بوبر، مارتین، ۱۸۷۸-۱۹۶۵.
Buber, Martin
کسوف خداوند:مطالعاتی در باب رابطهٔ دین و فلسفه/ مارتین بوبر؛ با مقدمه‌ای از رابرت ام. سلتزر؛ ترجمه عباس کاشف، ابوتراب سهراب.ــ تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۸۰.
۱۷۴ ص.ــ (مجموعه سپهر اندیشه)
ISBN 964-321-045-6
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
واژه‌نامه.
کتابنامه: ص. [۱۶۱] - ۱۶۴.
۱.فلسفه و دین. الف.سلتزر، رابرت. Seltzer, Robert M. ب.کاشف، عباس، ۱۳۱۳- ، مترجم. ج.سهراب، ابوتراب، ۱۳۱۷- ، مترجم. د.عنوان. هـ.عنوان: مطالعاتی در رابطه بین دین و فلسفه.
۵ک۹ب/B۷۲۱ ۱۸۹
۱۳۸۰
کتابخانه‌ملی‌ایران ۷۹-۲۷۸۵م

کسوف خداوند
مطالعاتی در باب رابطهٔ دین و فلسفه
نویسنده: مارتین بوبر
با مقدمه‌ای از رابرت ام. سلتزر
ترجمهٔ عباس کاشف / ابوتراب سهراب
مجموعهٔ سپهر اندیشه
چاپ اول: ۱۳۸۰ ؛ تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه
حروفچینی: نو آور ؛ لیتوگرافی: لاله
چاپ و صحافی: آزمون
حق چاپ و نشر محفوظ است.
خ کریم‌خان، خ شهید حسینی(مدیری)، شماره۱۶، تهران ۱۵۸۵۶
تلفن: ۴-۸۳۱۰۲۵۳؛ فاکس(دورنگار): ۸۳۱۰۲۵۵
صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶
E-mail:farzan@mail.dci.co.ir
نشانی ما در اینترنت:
http://www.apadana.com/farzan
شابک: ۶-۰۴۵-۳۲۱-۹۶۴ ISBN: 964-321-045-6

فهرست مطالب

مقدمهٔ مترجمان	هفت
پیشگفتار	۱
مقدمه	۳
۱. سرآغاز: گزارشی درباره دو گفت‌وگو	۲۱
۲. دین و واقعیت	۲۹
۳. دین و فلسفه	۴۳
۴. عشق الهی و ایده الوهیت	۶۷
۵. دین و تفکر مدرن	۸۴
۶. دین و اخلاق	۱۱۸
۷. در تعلیق اخلاق	۱۳۹
۸. خدا و روح انسان	۱۴۶
۹. ضمیمه: پاسخ به کارل گوستاو یونگ	۱۵۵
یادداشتهایی دربارهٔ «دین و تفکر مدرن»	۱۶۱
واژه‌نامه	۱۶۶

مقدمهٔ مترجمان

مارتین بوبر فیلسوف متأله در ۸ فوریه ۱۸۷۸ در وین دیده به جهان گشود، امّا به علت جدایی پدر و مادرش زمانی که او کودکی سه ساله بود به خانه پدربزرگش در لِمبرگ[1] گالیشیا برده شد. تا سن چهارده سالگی در آنجا پرورش یافت و بعد به املاک پدرش در گالیشیای شرقی برگشت. او در ۱۸۹۷ مطالعات دانشگاهی خود را در فلسفه و تاریخ هنر در وین آغاز کرد و دوران کوتاهی مطالعات خود را در لایپزیک ادامه داد و سرانجام دکترای خود را در ۱۹۰۴ از دانشگاه برلن دریافت کرد. در ۱۸۹۹ با پائولا وینکلر[2]، خانمی نویسنده اهل باواریا و کاتولیک مذهب که به دین یهودی گرویده بود، آشنا شد و او تا پایان زندگی همسر و مددکار بوبر بود. بوبر در ۱۳ ژوئن ۱۹۶۵ در ۸۷ سالگی درگذشت.

در سال ۱۹۱۴، بوبر یکی از هشت شخصیت برجسته متفکر اروپایی بود که طی سه روز جلساتی در پوتسدام درباره مشکلات و امکانات برقراری وحدت بین‌المللی بحث و مذاکره کردند، اما آغاز جنگ جهانی اول به این مساعی خاتمه داد. در سال ۱۹۱۶ مجله ادبی در یوده[3] را بنیان نهاد. از ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۰ به اتفاق جوزف ویتیگ[4] کاتولیک و ویکتور فون

---

1. Lemberg 2. Paula Winkler 3. Der Jude
4. Joseph Wittig

وایتزکر[1] پرتستان مجلهٔ *Die Kreatur* فصلنامه‌ای را که حاوی مسائل اجتماعی و علوم تربیتی بود منتشر کرد. بوبر از ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۳ فلسفه دین یهود و تاریخ ادیان را در دانشگاه فرانکفورت تدریس نمود. اکثر اوقاتِ او در این سال‌ها مصروف ترجمهٔ ماندگار عهد عتیق به زبان آلمانی شد که در مراحل اولیه با همکاری فرانتس روزن تسوایک انجام پذیرفت.

یکی از مسائل مهّمی که بوبر در نیمه دوم زندگانی خویش با آن مواجه شد و بی‌شک جنگ جهانی دوم بر آن تأثیر داشت، پدیده شَر[2] یا به زبان بسیار تخصصّی‌تر «کسوف خداوند» بود. فقط وحشت از نازیسم نبود که بوبر را واداشت تا از ظلمتی که کینونت خداوند را از دیدگان انسان مستور می‌دارد سخن گوید. بوبر می‌گوید «بیماری عصر ما به هیچ عصر دیگری شباهت ندارد و این بیماری مزید بر بیماری‌های دیگر است.»[3]

بوبر در جای دیگری کسوف خداوند را کسوف نور الهی می‌نامد: «در واقع چنین است مشخّصه برهه‌ای تاریخی که اینک جهان از سر می‌گذراند.»[4] درست مانند کسوف خورشید که چیزی بین خورشید و خود ما حائل می‌شود نه آنکه در نفس خورشید واقع گردد. در مورد کسوف خداوند نیز چنین است.

از نظر بوبر، هر گاه انسان کوشش نماید که در قلمرو تفکر انسانی «نیروی خلّاقه‌ای را که از راز نهان پرده بر می‌دارد» کشف نماید، قادر به درک کامل این نیرو نیست. آنچه در اینجا ضروری است تسلیم و تفویض است، یعنی تفویض کل وجودمان به آن حقیقت متعالی که فرا روی ما است. هر آن کس که از این تفویض امتناع ورزد «در مسئولیت انسان در وقوع کسوف سهیم است». کسی که به مقام حال نرسیده است «حضور

---

1. Viktor Von Weizsäcker 2. *Evil*

۳. من و تو، صفحات ۳۷-۳۹. ۴. دین و واقعیت، فصل ۶.

الهی را درک نمی‌کند».

عصر حاضر بسیاری از مفاهیم و تصوراتی را که سُنتاً با جهان مافوق تجربه عجین شده بود حذف کرده است. واقعیت برتر از جهان مادی در خلال حذف چنین مفاهیمی که هیچ تصوری نمی‌تواند آن را به ضِرس قاطع بیان کند ممکن است برای ما مکسوف به نظر آید. با این وصف «تو»ی ازلی «در ورای دیوار ظلمت» به حیات خود ادامه می‌دهد. ممکن است نام «خداوند» را بر زبان نیاورد اما آن وجود غایی که بر این نام دلالت دارد در پرتو از لیّت خود به زندگی ادامه می‌دهد. فقط «کشندگان»، یعنی کسانی که نام خدا را به کناری نهاده‌اند، «ساکنان ظلمت و محکوم به مرگ[1]» باقی می‌مانند.

بعد از جنگ جهانی دوم جنبه دیگری از مسئله کسوف خداوند که ذهن بوبر را به خود مشغول داشت موضوع فقدان اعتماد بین افراد بود. او شاهد «فقدان روزافزون» اعتماد بین مردم در آن دوران بود. عدم توانایی ما برای داخل شدن در گفت‌وگویی راستین با یکدیگر منبعث از عدم اعتماد به یکدیگر است. به خاطر این عدم اعتماد «خداوند از چشمان ما پنهان می‌گردد.» اهمیت بوبر در این است که نباید اجازه دهیم این «خصیصه ضدانسانی»، این عدم اعتماد درونی، ما را از تبدیل شدن به یک انسان واقعی باز دارد. «بگذارید کلام را از این تحریم برهانیم! اجازه دهید به رغم همه اینها در اعتماد ورزیدن دلیر باشیم.»[2]

برخی سخن از سکوت خداوند می‌کنند که به معنی آن است که خدا مرده است، بوبر این بیان را که خداوند «قبلاً با ما سخن گفته و اکنون صامت است» به معنی واقعی آن گرفته و آن را به مفهوم کتاب مقدس

---

۱. دین و واقعیت، فصل ۶.

2. *In Pointing the Way*, pp 237-39.

می‌داند، به این معنی که «خداوند نه فقط متجلّی بالذات است بلکه مستور بالذّات نیز هست.»

آنچه از شرح زندگانی بوبر بر می‌آید و به وسیله کسانی که او را می‌شناختند و با او کار می‌کردند تأیید می‌گردد این است که تأثیر بوبر به عنوان یک شخصیت به همان اندازهٔ تأثیر او به عنوان یک نویسنده و محقق بزرگ است. طبق نظر کارل ویلکر[1]، مهمترین خصیصه بوبر «احساس مسئولیت» او بود. به زعم ویلکر «او چنان کسی است که باید عمق جوهر حیات را تجربه کرده باشد... مارتین بوبر نه فقط متعلق به یک گروه که متعلق به بشریتِ در حال احیاء است.»[2]

دانالد ـ جِی ـ مور[3]، مؤلف کتاب مارتین بوبر، در مقدمه خود بر کتابش می‌نویسد: «من متقاعد شده‌ام که مضمون اصلی آثار بوبر بر محور اهمیت خطیر موقف معنوی جهان ما و انسانیت... دور می‌زند. نگرانی عمده بوبر منبعث از فقدان ابعاد روحانی و اخلاقی در زندگی انسان، در زندگیْ اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی ما بود. این آن چیزی است که او «کسوف خداوند» می‌نامد. او می‌خواهد راه را نشان دهد یا دست‌کم یک راه را که به وسیله آن بتوانیم دوباره قُسجَت روحانی را به دست آوریم. بوبر می‌خواهد راه را تغییر دهد، طریق تفکر، طریق زندگی، طریق صحبت کردن با یکدیگر، و طریق ارتباط با یکدیگر».[4]

پل‌تیلیش[5] فیلسوف متأله آلمانی بر اهمیت دو گفت‌وگو با بوبر در نیویورک اشاره می‌کند: «در این گفت‌وگوها مثل تمام مواجهه‌ها با مارتین

---

1. K. Wilker

۲. کارل ویلکر، مارتین بوبر، راه‌های نوین، فصل ۱۷، صفحات ۱۸۳ به بعد.

3. Donald J. Moore

۴. دانالد ـ جِی ـ مور، مارتین بوبر، صفحه ۸.

5. Paul Tillich

بوبر چیزی برای من اتفاق افتاد که فراتر از اهمیت نفس گفت‌وگو بود و آن تجربهٔ انسانی بود که تمام وجودش مشحون از تجربهٔ وجود خداوند بود. او آن چنان که می‌توان گفت «مسحور خداوند» بود. خداوند از نظر مارتین بوبر نمی‌تواند یک «شیئی مدرک به حواس» باشد. ایمان به خداوند پیوسته بر ایمان به خودش و جهانش سبقت گرفته است.»[۱]

بوبر پس از جنگ جهانی دوم در آثار و سخنرانی‌های خود به بیان همان ایمان و اعتقاد عمیق خود، علی رغم روزهای تاریک آن زمان، ادامه می‌دهد. «کسوف نور الهی را نباید با زوال آن اشتباه کرد حتّی فردایی که بخواهد در این میان حائل شود چه بسا از نگاهداری آن بازماند.»[۲] خداوند از ما می‌خواهد که با آزادی کامل حتی در حالت ناامیدی مفرط رو به سوی او کنیم. «رو به سوی او کردن در همه حال ممکن است.»[۳]

ع. کاشف، ا. سهراب

---

۱. پل‌تیلیش، مارتین بوبر: تحسینی از زندگانی و افکار او، صفحه ۱۱.

۲. خدا و روح انسان، ص ۱۵۶.

3. *In Pointing the Way*, p 198.

پیشگفتار

این کتاب مجموعه‌ای از گفتارهایی است که من در چند دانشگاه امریکایی (ییل ـ پرینستون ـ کلمبیا ـ شیکاگو و غیره) طی ماه‌های نوامبر و دسامبر ۱۹۵۱ ایراد داشته‌ام. بر این کتاب به عنوان درآمدی متناسب، «گزارش در ارتباط با دو گفت‌وگو» را که در سال ۱۹۳۲ به رشته تحریر در آمده افزوده‌ام و هم‌چنین مقاله «عشق الهی و ایده الوهیت» را که در سال ۱۹۴۳ نگاشته شده است گنجانده‌ام. در بخش «دین و فلسفه» من از بعضی عباراتی که در سخنرانی مربوط به همین موضوع که به عنوان نطق افتتاحیه سمینار سال ۱۹۲۹ در انجمن شوپنهاور در فرانکفورت آ.ام. ماین ایراد داشته‌ام و معطوف به همین مضمون است استفاده کرده‌ام.

«گزارش درباره دوگفت‌وگو» و «دین و فلسفه» و «دین و تفکر مدرن» و «درباره تعلیق عنصر اخلاق» و «خداوند و روح انسان» و ضمیمه «پاسخ به کارل گوستاو یونگ» توسط موریس اس فریدمن[1]، «دین و اخلاق» توسط یوجین کامنکا[2] و موریس اس فریدمن ترجمه شده است. مقاله «دین و واقعیت» توسط نوربرت گوترمن[3] ترجمه گردیده است. «عشق الهی و ایده

---

1. Mourice S. Friedman
2. Eugene Kamenka & M. S. F.
3. Norbert Guterman

الوهیت» توسط آی. ام. لاسک[1] به انگلیسی برگردانده شده و از یکی از کتابهای من زیر عنوان اسرائیل و جهان: مقالاتی در دوران بحران، چاپ ۱۹۴۸، که توسط مؤسسه‌های انتشاراتی شاکن بوک، فارار، اشتراوس و یانگ به چاپ رسیده تجدید چاپ شده و با اجازه آنان نشر گردیده است.

مارتین بوبر

1. I. M. Lask

پرورش و آموزش مارتین بوبر متضمّن جهان‌بینی‌های متغایر یهودیت شرق اروپا و جهان‌بینی غربی مدرن غیر دینی می‌باشد. بوبر که به سال ۱۸۷۸ در وین متولد شده، دوران کودکی خود را در خانه پدر بزرگش در گالیشیا بخشی از امپراطوری اتریش ـ هنگری که نفوس آن عمدتاً لهستانیها، اوکراینی‌ها و یهودیان بودند و بسیاری از یهودیان سنت گرا و محافظه کار را شامل می‌شد گذراند. پدر بزرگ بوبر یکی از موّرخین بزرگ میدراش[1] شاخه‌ای از ادبیات قدیم عبری بود. در لِوو[2] که پدر بزرگش در آنجا می‌زیست، بوبر جوان با جنبش حاسیدی[3] یعنی نهضت پارسایانه یهودی که بعدها درباره این نهضت به تفصیل بحث کرده است آشنا شد امّا آموزش خود بوبر کاملاً جنبه مدرن داشت. او در دانشگاههای وین ـ لایپزیک، زوریخ و برلین به مطالعه فلسفه و تاریخ هنر پرداخت و سلیقه و صبغه فکری او با ادبیات و اندیشه پُربارِ اروپای مرکزی آغاز قرن بیستم

---

۱. Midrash ، تفسیرهای اولیه علمای یهود از تورات. [تمام پابرگها بر افزودهٔ مترجمان محترم است. ـ ناشر]

۲. Lvov ، لِوو شهری که فعلاً در خاک اوکراین قرار دارد.

۳. Hasidism ، اصول و مبانی اعتقادی یکی از فرقه‌های دیانت یهود که تاکیدش بر عرفان، نیایش، حمیّت مذهبی و سعادت است و در قرن هجدهم در لهستان توسط اسرائیل بعل شِم توو پایه‌گذاری شد و برای احیاء جنبش حاسیدی‌ای بود که سه قرن قبل از میلاد مسیح توسط مخالفین با بدعت گذاران یونانی تاسیس شده بود.

شکل گرفت.

بوبر در زمانی که هنوز دانشجویی بیش نبود به یک صهیونیست پرشور تبدیل گردید و خود را با صهیونیزم فرهنگی و روحانی که در اطراف شخصیت نویسنده یهودی احدها آم[1] (نام مستعار آشرگینز برگ)[2] شکل گرفته بود مربوط ساخت. با نظر انتقادی‌ای که نسبت به تفکرات و تعلق خاطر تئودِ هرتسل به اهداف سیاسی و تاکتیک‌های سیاسی داشت، احدها آم و پیروانش تولد دوباره سنت یهودی را در نهایت نشاط خلّاقه، رسالت متعالی جنبش صهیونیزم می‌دانستند. بازگشت به بیت‌المقدس در تقابل با آنچه که یهودیان آن را زندگی مختصری که حصر در محیط خانه و کنیسه بود تصور می‌کردند و یهودیت در کشورهای غربی از پایان قرن هجدهم با آن محدود شده بود، زمینه مساعدی را برای تولد دوباره فرهنگی از طریق بازسازی شرایط اجتماعی که زندگی تمام عیار اجتماعی یهودی را در سرزمین فلسطین میسر سازد فراهم می‌کرد. تجدّد فرهنگی ملت یهود نکته مورد علاقه مستمر بوبر بود. از ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۸ سردبیر مجله ادبی دِر یوده بود که از جمله نویسندگان آن بعضی از برجسته‌ترین نویسندگان و اندیشمندان اروپایی قرن بیستم بودند که مانند بوبر در صدد بازگشت به ریشه‌های فرهنگی خود در تمدن یهود با سبکی مدرن امّا در عین حال قابل اعتماد بودند.

در سالهای قبل از جنگ جهانی اول بوبر شروع به تحریر یک مجموعه کامل از کتابهای مختلف و عمدتاً به زبان آلمانی نمود که موجب کسب وجههٔ قابل اعتنایی برای او به عنوان یکی از درخشانترین و در عین حال قابل بحث‌ترین اندیشمندان یهودی قرن بیستم گردید. اولین آثار تقریباً

---

1. Ahad Ha–Am

۲. Asher Ginzberg (۱۸۵۶ ــ ۱۹۲۷)، نویسنده فیلسوف وناشر یهودی متولد روسیه، مدافع صهیونیزم فرهنگی (فرهنگ وبستر).

رمانتیک او درباره عرفان در برگیرندهٔ ترجمه‌های آزاد از افسانه‌هایی در خصوص علمای حاسیدی قرن هجدهم بود. بوبر طی مقالات اولیه خود خواهان یک نوع «اومانیزم یهودی» جدید مبتنی بر دیدگاههای توراتی بود. اندیشه اجتماعی بوبر نشان‌دهنده تمایل شدید وی به سوسیالیزم اخلاقی و آرمانی بود نه مارکسیسم سوسیالیزم به اصطلاح «علمی» که متکی بر نیروهای مجهول جبر تاریخی و کنترل متمرکز می‌باشد. صهیونیزم بوبر متمایل به جوامع تعاونی در معیار کوچک بود که نمونه آن کیبوتص‌هایی بود که توسط عاملان جنبش صهیونیزم درست پیش از جنگ بین الملل اول در خاک فلسطین تأسیس گردید.

بوبر در ۱۹۲۲ به انتشار کتاب من و تو که متضمن ارائه تأثیرات شگرف در تطور وقایع آینده در فلسفه گفت‌وگو بود و می‌رفت که ذهن او را به خود مشغول سازد پرداخت. او از اواسط دههٔ ۱۹۲۰ به تدریس تفکرات یهودی در دانشگاه فرانکفورت آن ماین مبادرت ورزید و با فرانتس روزن تسوایک[1] متکلم یهودی آلمانی برای یک ترجمه جدید از تورات عبری به زبان آلمانی همکاری نمود. ترجمه بوبر و روزن تسوایک از کتاب مقدس در صدد است که با تدّبر تعلیمات و نیروی حیات بخش پیام فخیم توراتی را القاء کند. از جمله هیجان‌انگیزترین کتابهای بوبر، مطالعاتی بود که از طریق فلسفه گفت‌وگو درباره دیانت قدیم یهود و ایمان انبیای بنی‌اسرائیل انجام داده بود.

در ۱۹۳۳ زمانی که آلمان تسلیم حاکمیت نازی‌ها شد و یهودیان از

---

۱. Frans Rosenzweig (۱۸۸۶ ـ ۱۹۲۹)، اگزیستانسیالیست مذهبی متولد کاسِل آلمان. از ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۲ به تحصیل علوم طبیعی و تاریخ جدید (تحت نظر فریدریش مینِکِه) و فلسفه (تحت نظر هاینریش ریکرت) در دانشگاههای گوتینگن ـ مونیخ و فرایبورگ و برلین پرداخت. در برلین در ۱۹۱۲ تز دکترای فلسفه خود را درباره دکترین سیاسی هگل گذراند. در پاییز ۱۹۱۳ بعد از یک بحران روحی به مذهب مخصوصاً فلسفه یهودیت برگشت. در ۱۹۱۸ تا ۱۹۱۹ کتاب ستاره نجات (*Der Stern der Erlösung*) را نگاشت (دائرة المعارف فلسفه، جلد هفتم).

حقوق مدنی و سیاسی خود محروم شدند، بوبر مسئول امر تعلیم و تربیت بزرگسالان در جامعه یهودی آلمان شد. در قبال واکنش نسبت به زجر و آزار روزافزون حزب نازی، او در صدد بر آمد که یهودیان را به شناخت خویشتن و تجدید حیات روحانی تشویق کند. ولی تبدیل کشور آلمان به یک دولت نژاد پرست دیکتاتوری، امیدهای او را حتی نسبت به حضور و ادامه زندگی یک جامعه محدود یهودی به باد داد. در ۱۹۳۸ بوبر در اورشلیم به عنوان استاد فلسفه اجتماعی در دانشگاه عبری مستقر شد. در سرزمین فلسطین و در گروه ایهود[۱] کوشش‌های خود را معطوف به ایجاد تفاهم بین اعراب و یهودیان با هدف تأسیس یک دولت مشترک‌المنافع یهودی ـ عربی ساخت (که به جهت عدم شرکت موثر اعراب راه به جایی نبرد). بوبر علاوه بر تدریس و تحریر در مواضیع فلسفی و یهودی و شرکت در یک رشته کارهای عظیم آموزشی و فرهنگی در فلسطین، بعد از جنگ جهانی دوم به ایراد سخنرانی‌هایی در اروپا و امریکا پرداخت که در اثر آن فلسفه گفت‌وگوی او توجه روان‌شناسان، مربیان، متکلمین مسیحی و علمای یهودی را جلب نمود (بیشتر مواضیع مندرج در کتاب کسوف خداوند مأخوذ از یک رشته سخنرانی‌هایی است که او در سال ۱۹۵۱ در دانشگاههای امریکا ایراد نموده است.) بوبر در ۱۹۶۵ در اورشلیم درگذشت.

لُب لباب آثار بوبر بر محور رابطه بین دو شخصیت است که با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند و به یکدیگر گوش فرا می‌دارند رابطه‌ای که متداعی استنباط بوبر از مفهوم وحی و دریافت او از ماهیت اصلی وجود انسان و استنباط وی از حد و مرز فلسفه تعقلی است.

برای بوبر هیچ چیز، هیچ نوع از برداشت‌ها، گزارش، یا شناخت به

---

۱. Ihud ، (ایهود) مردی که عجلون شاه موآب را کشت و بنی‌اسرائیل را از سلطه موآبیان آزاد ساخت. ولی سپس یکی از قضات بنی‌اسرائیل شد (داوران ۱۲/۳ ـ ۳۰) (فرهنگ مصاحب).

هیچ روی نمی‌تواند جانشین مواجهه با شخصیت دیگر بطور مستقیم و بی واسطه شود. تجارب، رخدادها و مناسبات را می‌توان تعریف و تحلیل کرد، امّا تعریف هر اندازه واقعی و تحلیل هر اندازه دقیق باشد نمی‌تواند به عنوان جانشین گفت‌وگو، «در وضع حاضر و در این ایام» بین دو شخصیت در «تقابل با یکدیگر» عمل کند. دو شخصیت منظور نظر را بوبر در این مورد با ضمائر «من» و «تو» به کار می‌برد (که در زبان‌هایی که سیستم نحوی آنها دوم شخص مفرد را با قرابت معانی اضافی آنها از دوم شخص جمع که فاعل معینی ندارد متمایز می‌سازد بسیار مناسب‌تر است).

توئی که من با آن مواجه می‌شوم یک شیء مُدرَک به حواسِ صِرف نیست بلکه مسندالیهی است که من را به اعتبار خود در شناختن و مخاطب ساختن آن تأیید می‌نماید. تو نیز به نوبه خود توسط من مشخّص می‌شود و مخاطب قرار می‌گیرد بطوری که من و تو که یکدیگر را مستقیماً مخاطب قرار می‌دهند با پیوندی متقارن به یکدیگر می‌پیوندند که در عین حفظ فردیت‌شان آنها را با رابطه زنده‌ای با یکدیگر مربوط می‌سازد. بر عکس در وضعیت من و آن، من دیگری را می‌بیند یا از او بهره می‌برد (و چنانکه بوبر می‌گوید این «آن» هم می‌تواند شیء باشد و هم شخص). بواسطه اینکه هیچ شخصی مستقل از رابطه‌اش وجود ندارد، من در دو حالت اولیه واجد حیثیت متفاوت می‌شود؛ در رابطه من و آن، من بر اساس نظام معینی از اشیاء داوری می‌کند و می‌بیند در حالی‌که در رابطه من و تو، من بر اثر گوش سپردن و گفت‌وگو کردن و آمادگی کسب چیزی جدید و پاسخ دادن به نحوی بدیع، امنیّت خود را در معرض مخاطره قرار می‌دهد.

بنابراین نکته اساسی در فلسفه بوبر، مفهومی از هستی است که

مشتمل و متضمن تقابل، تشخص، خلاقیت ذاتی و حال[۱] است. بر حسب ضرورت ما مجبوریم که بین دو حالت من و تو و من و آن رفت و آمد کنیم. بوبر تأکید می‌ورزد که او با چنین تحلیلی ارزش رابطه من و آن را که برای مهارتهای عملی و موفقیت‌های علمی زندگی انسان ضروری است انکار نمی‌نماید. امّا به ادعای بوبر در این زمانه حدّ مطلق رابطه بین من و آن، غلبه بر باز بودن باب مباحثه را که شرط ضروری برای تحقق سعادت شخص و جامعه است، در معرض مخاطره قرار می‌دهد. مقهور رابطه من و آن شدن بخصوص در مواضیع مربوط به روح، محتوم است زیرا از نظر بوبر اساس هویت واقعی دینی مواجههٔ وحیانیِ کلِ هستیِ انسان و دیگرِ منحصر به فردی است که بوبر به آن توی ازلی نام می‌نهد.

در فلسفه بوبر، خداوند توی ازلی است که توهای دیگر از آن نشئت می‌گیرند. خدایی که توسط من در زنجیره کامل رویدادها و رخدادهای منحصر به فرد حیات روزمرّه و هم چنین طی مراحل تفوق نیروی خارق عادت و سرنوشت که مراحلی مکوّن در تطور ادیان سنّتی هستند مخاطب واقع می‌شود و مورد خطاب قرار می‌دهد. بوبر، تا اندازه‌ای با بی میلی رشته‌هایی از مواجهه‌های تاریخی را به عنوان مبنای اعتقاد به خداوند در ادیان سنّتی نسبت به تو ازلی قبول می‌نماید (کسوف خداوند، صص ۱۷ و ۱۸).

پس اکراه بوبر از کجا است؟ از آنجایی که خداوند از نظر او آن تویی است که هرگز نمی‌تواند به آن تبدیل گردد. خداوند را نمی‌توان به عنوان تو بودن محض واجد عینیت شمرد. کلمات فقط نقش اشارات نارسایی را

---

۱. Presentness ـ حال ـ در فلسفه و عرفان ایرانی نیز این نکته سابقه بسیار دارد. عزالدین محمود کاشانی دربارهٔ حال چنین می‌نویسد: «مراد از حال نزدیک صوفیان، واردی است غیبی که از عالم عِلوی گاه گاه به دل سالک فرود آید و درآمد شد بُوَد تا آن گاه که او را به کمند جذبه الهی از مقام اَدنی به اعلی کشد (مصباح الهدایه ص ۱۲۵).

بازی می‌کنند که معطوف به ابعاد درنیافتنی و وصف ناپذیری است که لازمه وجود خداوند می‌باشد. خداوند نمی‌تواند یک مفهوم مابعد طبیعی، یک اصطلاح عقیدتی یا یک اشاره آیینی باشد. بوبر وقتی درمی‌یابد که خداوند را نمی‌توان با فرار از جهان ناسوت و پناه بردن به حریم انزوای وحدت عرفانی پیدا کرد از افراط در نظریات عرفانی سَرمی‌خورد؛ لقاء الله فقط در زندگی اجتماعی با تمام الزامات عینی و وظایف اخلاقی خاص آن محرز می‌شود. از نظر بوبر همهٔ آموزه‌ها، فرامین و حتی روایات مبتنی بر وحی بدون استثنا در قلمرو رابطه من و آن قرار می‌گیرد. وحی به منزله رابطه یک من و توی ازلی همیشه تلقائی است، در یک آن وقوع می‌یابد و شرط وقوع آن این است که شخص از آمادگی کامل برای دریافت آن برخوردار باشد.

آیا تجربه وحی می‌تواند علاوه بر تذکّر برهان وصف ناپذیر بودن، محتوای آن را نیز ارائه کند؟ در بسیاری از آثار بوبر به نظر می‌آید که وحی مخاطب خود را مشحون از درک معنی می‌نماید ولی نمی‌تواند خاستگاه هیچ بصیرت یا ضرورت ویژه‌ای باشد. بوبر هر زمان که مورد انتقاد قرار می‌گرفت که روش او زمینه‌ای برای اعتبار شریعت و مراسم مذهبی باقی نگذاشته است انتقاد را می‌پذیرفت. با این وجود بوبر شدیداً به تاریخ یهود در زمینه رابطه وحیانی بین قوم یهود و توی ازلی دلبسته بود. برای بوبر کتاب مقدس راوی پاسخهای قوم بنی‌اسرائیل به توی ازلی به عنوان جامعه عهد بود که سبب شد تا قوم بنی‌اسرائیل خود را به عنوان امتی پرهیزکار بشناسد. اشاره کردیم که وحی در کتاب مقدس از نظر بوبر اساساً با الهاماتی که در زندگی روزمره ما تجربه می‌شود یکسان است. باین سبب است که برای متجددین توجیه تجاربی که در فراسوی داستان‌های کتاب مقدس وجود دارد به موازات تجربه‌ای که در فراسوی دیگر لحظات خلاقیت واقعی دینی در گذشته وجود داشته است قابل قبول می‌شود. از

این جهت جوامعی که دوروبر استادان بزرگ مکتب حاسیدی در اروپای شرقی طی دهه‌های آخر قرن هجدهم تشکیل شده بود بخصوص برای بوبر واجد جذّابیت بود. تعالیم مکتب حاسیدی دایر بر آنکه خداوند را می‌توان در همه چیز دید، بوبر آن را به عنوان مشخّصه این مسئله تفسیر می‌کرد که استادان مکتب حاسیدی چنین تعلیم می‌دادند که هر لحظه از زندگی انسان باید با تقدّس همراه شود نه آنکه به بطالت برگزار گردد و اینکه خداوند را باید در تمام ابعاد حیات ستود نه صرفاً در فرائض خاص مذهبی.

خلاصه آنکه به نظر بوبر در مرکز وکانون تمام تدین‌های واقعی (اعم از آنکه از وقایع مذهبی چنانکه بر حسب متعارف استنباط می‌شود محقق گردد یا خیر) کشف واقعیت روزمره از طریق گفت‌وگو باتوی ازلی و همه جا حاضر و مطلق است. اما اوضاع دوران جدید و تعالیم بسیاری از محققان جوّی را به وجود آورده است که در اثر آن بسیاری از مردم بطور روزافزون نسبت به این واقعیت بصیرت خویشتن را از دست می‌دهند. این اوضاع را بوبر «کسوف خداوند» نامید بطوری که حتی دین و فلسفه از ظلمت این کسوف در امان نمانده‌اند.

چنانکه دیده‌ایم عاجل‌ترین وظیفه برای بوبر، حفظ اولویت و اهمیت مواجهه متقابل انسانها با یکدیگر است. هیچ توصیفی صرفنظر از درجه عمق و نزدیکی به واقعیت نمی‌تواند جانشین خود مواجهه واقعی شود. در کتاب کسوف خداوند، بیشتر توجه بوبر معطوف به شدت بی اعتنایی و تعرض اندیشه مدرن نسبت به اولویت تماس انسان با توی الهی می‌باشد. کتاب کسوف خداوند مجموعه‌ای از مقالاتی است که طی آن بوبر برداشت مبتنی بر گفت‌وگوی خود را در تقابل با بعضی از مهم‌ترین جریانات فکری قرن بیستم قاره اروپا از جمله جریان‌های نوکانتی، اگزیستانسیالیزم و روان درمانی قرار می‌دهد.

بوبر از سنت یهودی ـ آلمانی، هرمان کوهن را که یکی از منادیان متفکر لیبرالیسم مذهبی یهود و یکی از برجسته‌ترین مفسّرین کانت و سخنگوی جنبش نوکانتی در آخر سده نوزدهم آلمان است، بر می‌گزیند. در آثار عبری کوهن، خدای یکتاپرستی اخلاقی بر محور ایده‌ای است که درون شبکه فراگیری از مفاهیم معتبر فلسفی قرار دارد که واقعیت باید از آن استنباط گردد. ایده خداوند ضامن تحقق فزاینده رسالت اخلاقی انسان در تاریخ است که مبنای دیدگاه خوشبینانه یهودیت از سرنوشت انسان است. دین بوبر را به کوهن به ویژه از لحاظ ایده کوهن درباره «تلازم» که مشخّص کننده رابطه متقابل بین انسان و خدا است نمی‌توان انکار کرد. اما بوبر طی مقاله خود زیر عنوان «عشق الهی و ایده الوهیت» دریافتِ کوهن را که شخص اصولاً می‌تواند خداوند (یا هر شخص دیگری) را فقط در حَیِّز آرمانی آن دوست بدارد مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر بوبر عشق رابطه‌ای است که بین دو شخص حقیقی به وجود می‌آید پیش از آنکه توسط یکی از آنها به تصور آید. طبق نظر بوبر اصل ایده خداوند در یک نظام فکری بسان نظام فکری کوهن با وجود برخورداری از امتیاز خاص و تطابق با اصول منطق چیزی جز «تصویری از تصاویر» خداوند منزه از تشبیه نیست که انسان به عنوان یک امر مسلّم به آن عشق می‌ورزد. ولی شخص منقّد بهرحال می‌تواند این پرسش را مطرح سازد که آیا بوبر با اشاره کردن به اینکه او صرفاً با تأکید بر این نکته که نظام فکری خود او با نزدیکی غیر قابل انکاری که با واقعیت دارد توانسته است ایده‌آلیزم فلسفی کوهن را نابود سازد آیا قضیه را زیاده از حد بر خویشتن آسان نگرفته است. آیا انقسام دوگانه بین من و آن و من و تو یک نوع اعتقاد مابعد طبیعی موقوف به محک زدن منطقی را ایجاد نمی‌کند و مستلزم دفاع کامل منطقی نمی‌باشد؟ به نظر می‌رسد که مفهوم بوبری توی ازلی به عنوان پایه و اساس و در عین حال جزء لایتجزّای تو بودن چون خداوند آرمانی کوهن

بیشتر یک ساختار فلسفی است.

«دین و اخلاق» فراگیرترین بحث تاریخی بوبر در کتاب کسوف خداوند درباره کوشش در جهت مرتبط ساختن تمایز بین خیر و شر با حقیقت مطلقه می‌باشد. بوبر بخصوص نگران «هنر سوءِظن» می‌باشد که در صدد است که به اصطلاح دروغین بودن جهان روحانی را به عنوان یک نظام فریب و خود فریبی «ایدئولوژی‌ها» و «ارتقای فکری»[1] بر مَلا سازد. در این ارتباط یکی از شخصیت‌های مشهور قرن نوزدهم که «حقیقت» ایده خدا و دین به منزله فرا افکنی نیازهای انسانی را «کشف» نمود لودویک فویرباخ بود.

فویرباخ از جمله شخصیت‌هایی بود که بیشترین تأثیر را بر کارل مارکس گذاشت که تمام نظام‌های مذهبی را اساس و پایه روبنایی می‌دانست که بر اثر نیازها و روابط اقتصادی انسان جهت توجیه علائق طبقاتی احداث شده است. از نظر مارکس تمام نظریات اخلاقی، سیاسی، فلسفی و کلامی جلوه‌های ثانوی فرآیند تاریخی‌اند و نه جلوه‌های یک واقعیت مطلق. در این مقاله بوبر هم‌چنین به شخصیت برجسته دیگری در قرن نوزدهم یعنی فردریش نیچه می‌پردازد. بوبر اهمیت خاصی برای اندیشه نیچه در خصوص اراده معطوف به قدرت به عنوان مبنایی برای زندگانی روح قائل است. بوبر تشخیص نیچه را که «نیهیلزم» نتیجه مستقیم شک بنیادین و خصیصه عدم اعتماد فلسفی به عقل مدرن است را

---

۱. Sublimation، تعالی. ۱ـ واژه مزبور در زبان فرانسه قرن ۱۷ و ۱۸ این معنای لغوی را حفظ می‌کند: لایب نیتس می‌نویسد «به خوبی می‌فهمم که آنچه شما عرضه می‌کنید به منطقی عالی‌تر تعلق دارد (مطالعات جدید، فصل ۱۷، شماره ۷). به درستی می‌خواهد بگوید منطقی از سنخ بالاتر. در آن عصر Sublimité به طور کلی مترادف با چیزی بود که امروزه برجستگی و علو elevation نامیده می‌شود.

۲. در منطق، اصلی نظری که برای تشخیص و تمیز بد و خوب ارزش همگانی قائل نیست یا این اصل نظری که ایقان را به حالت موافقت راسخ فردی نسبت دهد ... (فرهنگ فلسفه لالاند).

می‌پذیرد. از نظر نیچه این شک بنیادین سرانجام منجر به نقصان نهایی ارزش حتی در مورد ارزش‌های کاملاً سنّتی می‌گردد. پس راه خروج از این بن بست کجاست؟ بوبر پیش‌بینی نیچه را که سرآنجام شخصیّتی بدیع، معتمد بر خویشتن و قهرمان به نام ابرمرد جهت خلق ارزش‌های بدیع و تأیید کننده زندگی برای نوع انسان پدیدار خواهد شد رد می‌کند. نیچه دوران مدرن را دوران «مرگ خداوند» قلمداد کرده بود: و مطلقی که شرط اصلی دین به شمار می‌آمد به هیچ روی دیگر نمی‌تواند موّدی به ایجاد ارزش باشد. از نظر بوبر معیار ارزش گذاری «بیولوژیکی» خود نیچه ــ به عنوان جانشین شدن اخلاقیات قوی در برابر اخلاقیات ضعیف، به جای اخلاقیات خیر در برابر شر به هیچ روی معیار ارزشی به شمار نمی‌آمد و بنابراین نمی‌شد به آن به عنوان راه حلی برای بن بست تمدن قرن بیستم نگاه کرد.

اندیشمند دیگری که متعلق به قرن نوزدهم بود و تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر بوبر گذاشت فیلسوف متأله دانمارکی سورن کی‌یرکه‌گور بود. بوبر در رساله «تعلیق اخلاق» به بحث دربارهٔ کتاب «ترس و لرز» کی‌یرکه‌گور می‌نشیند که از داستان قربانی شدن اسحق به دست ابراهیم در آیه ۲۲ سفر تکوین به عنوان سکوی پرتابی برای القای این مضمون استفاده می‌کند که وظیفه اخلاقی می‌تواند بعضاً تحت تأثیر اطاعت محض از خداوند به حالت تعلیق در آید یا کنار گذاشته شود. بوبر می‌پرسد که وقتی شخص احساس می‌کند که از او خواسته می‌شود که آنچه را که بیش از همه چیز برای او گرامی است قربانی کند از کجا می‌داند که این امر خواست خداوند است. آیا حقیقتاً این مسئله آن قدر امری بدیهی است که رَنّه‌ای که ابراهیم شنید یا هر کس دیگر ممکن است بشنود در واقع رَنّه الهی است؟ بوبر در اشاره به آلمان نازی و اتحاد شوروی زیر سلطه استالین در عصر ما می‌گوید که در این موارد انسان‌هایی صادق به خاطر

مولک[۱] یعنی یک مطلق دروغین به زجر و وکشتار انسان‌ها می‌پردازند؛ و صمیمانه باور دارند که دروغ گفتن و زجر دادن و کشتن ممهّد راه عدالت اجتماعی و صلح جهانی است. در نهایت بوبر «تعلیق تألّهی عنصر اخلاق» کی‌یرکه‌گور را رد می‌کند: آیه ۲۲ سفر تکوین باید با آیه ۸ : ۶ میکا تکمیل شود که چنین می‌آموزد که قربانی حقیقی‌ای که خداوند خواستار آن است، صداقت، شفقّت و خضوع و خشوع است.

در قبال دین توام با آزاد اندیشی که توسط هرمان کوهن پیشنهاد می‌گردد بوبر معتقد بوده است که دین را نمی‌توان در اخلاقیات خلاصه کرد؛ و در قبال مذهب نو ـ راست[۲] آیینی مطروحه توسط کیرکه‌گور، بوبر معتقد است که عنصر اخلاقی اصولاً تعلیق بردار نیست. اینجا این مسئله پیش می‌آید که آیا بوبر با به نقد کشیدن نظریه کی‌یرکه‌گور در واقع موضع خود را تضعیف نمی‌نماید. آنچه مسلّم است بوبر باید پاسخ قانع کننده‌تری به اینکه چگونه یک ندای ملهم را می‌توان رنّه الهیِ نیکی پنداشت بدهد. آیا استنباط بوبر از خصیصه تعیّن ناپذیر بودن وحی الهی، تشخیص معیاری الهی را که بر حسب آن رفتار اخلاقی انسان بتواند مورد سنجش قرار گیرد را اگر غیر ممکن نباشد مشکل نمی‌سازد و عین برداشتی را که میکای نبی[۳] (۸ : ۶) و سنت یهود حُکمی قاطع به‌شمار

---

۱. **Moloch**، مولک. خدایی که در تورات ذکر شده و عبادت او از طریق سوزاندن فرزندانی که توسط والدینشان به او تقدیم می‌شده به عنوان قربانیِ تسلی بخش انجام می‌شد:
«و توفت را که در وادی بنی هِنوم بود نجس ساخت تا کسی پسر یا دختر خود را برای مولک از آتش نگذراند.» (کتاب دوم پادشاهان ۱۰: ۲۳) و مکانهای بلند بَعل را که در وادی ابن هِنوم است بنا کردند تا پسران و دختران خود را برای مولک از آتش بگذرانند...» (ارمیاء نبی ۲۳ : ۳۵).

2. New Orthedox religion

۳. میکای نبی (۸ : ۶): «ای مرد از آنچه نیکو است ترا اِخبار نموده است و خداوند از تو چه چیز را می‌طلبد غیر از اینکه انصاف را به جا آوری و رحمت را دوست بداری» (**عهد عتیق**).

می‌آورند زیر سؤال نمی‌برد؟

مضمون یکنواخت کتاب کسوف خداوند مبتنی بر این نکته است که ذهنیت گرایی بنیادین اندیشه مدرن که دسترسی به عنصر مافوق تجربه را ممتنع می‌سازد منجر به نابینایی روحانی نسبت به حضور حیّ خداوند باری می‌گردد. رابطه من و آن تسلط بلا منازع و تفوّق جامعه تکنولوژیک معاصر را عملاً از آنِ خود ساخته است. عبارت «کسوف خداوند» جانشینی است که بوبر برای «مرگ خداوند» نیچه‌ای در نظر گرفته است. استنباط بوبر از «کسوف» ناظر بر آن است که با گذشت عصری که طی آن نور الهی مخنوق شده است دگر باره امکان تماس نزدیک با حقیقت مطلقه که ما فرا روی آن قرار گرفته‌ایم فراهم خواهد آمد. حقیقت آنکه واقعیت خداوند در وجدان مابعد طبیعی و اخلاقی بسیاری از اهل سفسطه تضعیف شده است ولی سَرزندگی انگیزه دینی در سطوح دیگر جامعه غیر قابل انکار است و حضور خداوند چه بسا که به اشکال و انحاء شگفت‌انگیز دوباره فرصتِ جلوه و ظهور یابد.

از نظر بوبر بزرگ‌ترین اشتباه آن است که گمان کنیم مواجهه انسان با خدا مواجهه انسان با نفس خویشتن است. بوبر در «دین و تفکر مدرن» مارتین هایدگر فیلسوف آلمانی، ژان پل سارتر نویسنده اگزیستانسیالیست فرانسوی و کارل گوستاو یونگ روانکاو سویسی را به عنوان نماینده کسانی که نمی‌خواهند وجود واقعی یک حقیقت مطلق را که منشاء غیر بشری دارد بپذیرند بر می‌گزیند. هایدگر با همهٔ مباحث جذّابی که در زمینه ماهیت وجود مطرح می‌سازد، کماکان در دام ذهنیت مدرن که مانع مواجههٔ با خداوند است گرفتار می‌ماند. «توجیه هایدگر از مفهوم کلماتی از قبیل خدا یا ذات قدسی از جنبه شناخت» جز آنکه به ارائه یک «رشته از صور ذهنی جدید» بیانجامد نتیجه‌ای ندارد. از نظر بوبر خدایی را که بتوان در تحلیل هستی بدانگونه که در انسان تجلی می‌یابد «جادوگرانه» در

اندیشه تصور نمود، ذات الهی نیست و طبیعتاً چنانکه توقع می‌رود آن توی ازلی که ما را «مبهوت و شیفته» خود می‌سازد و ما می‌توانیم با او رابطه‌ای مبتنی بر گفت‌وگو برقرار کنیم نیست. به نظر بوبر روش هایدگر او را به ورطه نوعی تقدس شیطانی و دروغین که انسان‌های مسئول به عنوان دل خوشی بی اساس از قبول آن ابا دارند می‌افکند. (بوبر در اینجا به حمایت هایدگر از هیتلر در سال ۱۹۳۳ به عنوان «واقعیت کنونی و آتی آلمان و نظام آن» اشاره دارد).

هایدگر حداقل به امکان «ظهور جدید خداوند یا خدایان» معتقد بود؛ درحالی‌که ژان پل سارتر از «سکوت» ظاهری خداوند در دوران مدرن استنتاج می‌کرد که خدایی وجود ندارد یا به هر حال برای انسان مدرن نمی‌تواند وجود داشته باشد. از نظر سارتر انسان فقط می‌تواند، آزادی‌ای را که زمانی به خدا منسوب می‌داشت بازیابد به شرط آنکه خویشتن خویش را به منزله موجودی که خالق ارزش‌های خویشتن است بشناسد. افزون بر این بوبر نظریه من و توی خویش را در تقابل با نظریه سارتر درباره ذهنیت تمام و کمال وجود انسانی قرار می‌دهد. «سارتر بی آنکه از خود بپرسد که نیوشا نبودن ما و اینکه هرگز نیوشا نبوده‌ایم در سکوت خداوند چه نقشی ایفا نموده است کار را با مسئله "سکوت" خداوند آغاز کرده است». به نظر بوبر انسان وقتی می‌تواند مفهوم یا ارزشی را بپذیرد که این مفاهیم و ارزش‌ها به او الهام شده باشند نه آن چنانکه سارتر تحریف می‌کند پذیرش مفاهیم و ارزش‌ها ساخته و پرداخته ذهن او باشند.

بوبر در پرداختن به نظرات کارل گوستاو یونگ، توجه خود را بر اشارات مابعد طبیعی روانشناسی دین از نظر یونگ متمرکز می‌سازد. البته می‌پذیریم که یونگ توجیه فرویدی فرآیندهای فرا روانی را به عنوان غرائز معطوف به مرگ یا جنس مخالف و توجیه فرویدی دین به عنوان

اشـواق دوران کـودکی را رد کـرده است. روانشـناسی اعـماق[۱] یـونگ، نمادگرایی دینی را محترمانه و با خضوع و خشوع بررسی کرده و یـونگ توجه بسیاری به عرفان و الگوهای اساطیری و نـظریات قـدیمی دربـاره ساختار شخصیت مبذول داشته است. با این وجود محل ایـراد بـوبر بـر یونگ تجاوز یونگ از مرزهای روانشناسی است بخصوص هـنگامی کـه اظهار می‌دارد که دین واجد علقه‌ای حیاتی صرفاً با رخدادهای فرا روانی است و با واقعیت برتر از جهان مادیِ روح انسانی هیچ ارتباطی ندارد. بوبر پافشاری می‌کند که حتی اگر «روحی» که ما به آن اشاره داریم ناخودآگاهی جمعی کل تبار انسان باشد چنین روحی نمی‌توانـد صـرفاً بـا اسـتفاده از قدرت خلاقه خویشتن به بیانی مابعد طبیعی متکلم شـود. خـداونـد بـه منزله «یک محتوای فرا روانی خودمختار» در نظر یونگ، از نظر بوبر در واقع مورد دیگری از ناتوانی در یافتن مطلقی است کـه جـدای از انسـان وجود دارد. بوبر با نقل قول از آثار اولیه یونگ، اصرار ورزیدن یونگ بر اینکه نفس، اتحاد ضدین (مونث و مذکر، نـور و ظـلمت و خـیر و شـر) مـی‌باشد روایت مـدرنی از مکـتب غـنوصی قـدیم است، یـعنی عـرفان مشرکانه‌ای که مدعی بود معرفت راجع به بزرگترین اسرار حیات را بدون اعتراف به موضع حقیقی ایمان نسبت به راز مطلق حائز است. از نظر بوبر روایت مدرن غنوصیِ یونگ انکار خداوند حقیقی منزه از تشبیه است که در وحی متجلی می‌شود ــ و این چیزی جز خدای‌گونه کردن غرائز انسـانی نیست.

پاسخ بوبر به جوابی که یونگ به او می‌دهد ضمیمه مـقالات کسـوف خداونـد است. در ایـن پـاسخ بـوبر عـامل وحـی را بـدین سـان تـعریف می‌نماید:

---

۱. Depth Psychology (Tiefen Psychologie)، هر نوع روش و رهیافتی در روانشناسی که شخصیت را از جنبه انگیزهٔ ناخودآگاه و جنبه پویایی آن مطالعه می‌کند.

جوهر انسانی بر اثر اصابت نار معنوی ذوب می‌گردد و ماحصل آن کلام یا بیانی است که از نظر مفهوم و شکل و دریافت و بیان انسانی است و معهذا شاهدی صادق بر وجود آن ذاتی است که منشاء آن است و بر مشیّت او دلالت می‌کند. این کلام بر ما نازل شده است و ما نمی‌توانیم به آن نامی جز وحی بگذاریم.

وحی صرفاً مکاشفات نفس نیست کما اینکه خیر نیز صرفاً ابداع انسانی نیست و خداوند نیز صرفاً فرا افکنی ذهن انسان نیست. فقط با تمسّک به واقعیت تجربه شدهٔ خدای قائم به ذات و نه به هیچ طریق دیگر ما می‌توانیم از ورطه بی معنایی دوران مدرن جان سالم به در بریم.

بوبر در نقدی که از نیچه، هایدگر، سارتر، یونگ و دیگران به عمل می‌آورد به ارائه یک قرینه فلسفی برای ایمان به خداوند به عنوان یک توی ازلی نمی‌پردازد. در واقع او صِرف امکان بررسی ایده خداوند را به عنوان مضمونی عینی مردود می‌شمارد. (مشاهده کردیم که این عامل مهمی از نقدی بود که از هرمان کوهن به عمل آورد). راه حل او برای بحران اعتقاد صِرفاً «اشاره» به توی ازلی است. با این وجود در مقاله «دین و فلسفه» بوبر تأکید می‌کند که فلسفه می‌تواند ما را به «سلوک توام با تعمق مودّی به مکاشفه رهنمون شود.» به نظر بوبر من و تو در نفس هستی مندمج است امّا چگونه؟

کسوف خداوند در تحلیل آخر بر محور مسئله اساسی فلسفه، از زمان کانت دور می‌زند: و آن چگونگی آشتی دادن بین عین و ذهن، عالِم و معلوم و پدیده و شیء فی نفسه[1] می‌باشد. این مسئله بخصوص از آن

---

۱. Nomenon، در اصطلاح کانت شیء فی نفسه یا امر معقول در مقابل محسوس به اصطلاح افلاطون است به نظر کانت شیء فی نفسه ماحصل تفکر و استدلال ما است و لکن به تجربه نمی‌توان آن را دریافت در مقابل پدیده Phenomenon که با تجربه و حس قابل درک است.

جهت حائز اهمیت فراوان است که جهان عینی‌ای که ذهن بوبر را به خود مشغول داشته، طبیعت مادی نیست بلکه طبیعت انسانی است. بوبر به بیان متفکرین منکِری می‌پردازد که چنانکه اشاره می‌کند به هیچ روی تحت تأثیر طبیعت ثنوی انسان به عنوان موجودی که از عالم ادنی (قلمرو طبیعت مادی و انسانی) «منشاء گرفته است» و در جوار موجودات زنده دیگر در جهان مستقر است و با این وجود اثری از افق اعلی در او «پیدا است» (یعنی قلمرو لقاء وجودی) قرار نمی‌گیرند و بدین ترتیب در برابر وجود مطلقی که در فراروی او قرار گرفته است جبهه می‌گیرند. یحتمل این مسئله راکه بوبر با وجود بلاغت شاعرانه درگیر تحلیل دقیق‌تری از ماهیت درون ذهنی و دو قطبی وجدان نشد باید حمل بر ضعف او نمود؛ چه بسا که انجام این کار بدون سقوط در ورطه مطلق ساختن استقلال[۱] فلسفه که او این‌چنین انسانها را نسبت به خطر آن انذار می‌نمود قابل انجام می‌توانست بود. ولکن در عین حال این از قدرت او بود که بوبر خطر معنوی ایمان را پذیرفت بی آنکه بدان بار ایدئولوژیک و تعصب بدهد. تمسک به خداوند بر این نهج باز هم جنبه دیگری از وسعت نظر و پذیرش خطر بود که در ذات او مخمّر شده بود.

پس جای بوبر در ادبیات مدرن و دین کجا است؟ آیا بوبر شاعر است، فیلسوف است یا حکیم است؟ شاید بهترین تصویر بوبر حکیمی باشد که به سان نوعی از انبیاء بنی‌اسرائیل است: بر حسب تعبیرات بوبری، بوبر نسخه جدیدی از پیامبر توراتی است که رسالت او یادآوری کردن مکرر پیامی ساده برای مستمعین خویش است که متأسفانه آسان فراموش

---

۱. Authonomy، استقلال. منظور از آن توانایی خود مختار بودن و مستقل بودن است. ضرورت این آزادی اخلاقی در عقاید روسو وجود دارد و پایه فرضیه اخلاقی کانت است که به موجب آن داشتن استقلال و آزادیِ اراده شرط لازم انگیزه اخلاقی است. (فرهنگ فلسفه اکسفرد).

می‌گردد. پیام بوبر آن است که مستمع باید آنچنان خود را بشناسد که خداوند او را بدان سان مخاطب قرار می‌دهد و فقط آن‌گاه است که هویّت کامل انسانی او جلوه می‌نماید.

رابرت اِم سلتزر

۱

در آمد: گزارشی دربارهٔ دو گفت‌وگو

می‌خواهم دربارهٔ دو گفت‌وگو با شما سخن گویم. یکی ظاهراً به نتیجه رسید که این مورد بسیار نادر است اما در واقع به نتیجه قطعی نرسید؛ گفت‌وگوئ دیگر ظاهراً گسسته شد ولی معهذا به نتیجه قطعی رسید که اتفاقاً کمتر گفت‌وگویی چنین سرنوشتی پیدا می‌کند.

هر دو بار جدال بر سر خداوند بود. درباره مفهوم و نام خداوند با ولی ماهیت دو مورد با یکدیگر فرق فراوان داشت.

در سه شب متوالی من در مدرسه دولتی بزرگسالان یک شهر صنعتی آلمان درباره موضوع «دین به عنوان واقعیت» صحبت می‌کردم. منظور من از این صحبت این نظریهٔ ساده بود که «دین» احساسی در روح انسان نیست بلکه مَدخلی به واقعیت است، مَدخلی به کل واقعیت بی تلخیص و اختصار. این نظریه ساده است ولی با روش معمولِ تفکر، منافات دارد. و بدین جهت سه شب متوالی برای ایضاح مطلب ضروری می‌نمود که نه فقط مشتمل بر سه گفتار می‌شد بلکه سه جلسه بحث را بعد از سخنرانی‌ها به دنبال داشت. طی این جلسات بحث من از مسئله‌ای که مرا

می‌آزرد جا خوردم. بخش عمده‌ای از مستمعین من ظاهراً از کارگران بودند ولی هیچ‌یک از آنان سخنی نگفت. آنانی که سخن می‌گفتند و مسائل، تردیدها و تفکرات خود را مطرح می‌نمودند بیشتر دانشجو بودند (زیرا شهر دارای یک دانشگاه قدیمی مشهور بود). اما انواع مختلف از محافل دیگر، نمایندگانی در این جمع داشتند؛ و فقط از کارگران صدایی بر نمی‌آمد. فقط در پایان شب سوم بود که این سکوت که دیگر برای من آزاردهنده شده بود مفهوم پیدا کرد. کارگر جوانی نزد من آمد و گفت: «می‌دانیٔ اینجا نمی‌شود صحبت کرد ولی اگر فردا لطفاً با ما ملاقات نمایی می‌توانیم تمام مدت با هم صحبت داشته باشیم.» و البته من موافقت کردم.

روز بعد یکشنبه بود. بعد از نهار به محل موعود آمدم و تا پاسی از شب با یکدیگر صحبت داشتیم. از جمله کارگران شخصی بود که از سن جوانی گذشته بود و من در خود احساس تمایل می‌کردم که مکرراً به او بنگرم زیرا او واقعاً مشتاقانه گوش فرا می‌داد. خوب گوش دادن در این روزها هنر نادری شده است. این بی اعتنایی به صحبت بیشتر در میان کارگران یافت می‌شود که اصلاً علاقه‌ای به اینکه صحبت کننده کیست ندارند و این خصلت مخاطبین بورژوا است که بیشتر مایلند ببینند سخنران درباره چه چیز می‌خواهد سخن گوید. این مرد صورت کنجکاوی داشت. در یکی از نقاشی‌های یکی از محراب‌های فلاندر که نشان دهنده عبادت چوپانان است یکی از آنها که بازوهای خود را بسوی آخور دراز کرده است دقیقاً چنین صورتی دارد. البته مردی که روبروی من بود به نظر نمی‌آمد که به هیچ روی چنین منظوری داشته باشد؛ افزون بر این سیمای او چون مردی که در نقاشی بود گشاده نبود. آنچه بیشتر دربارهٔ این شخص جالب به نظر می‌رسید گوش دادن و تعمق او بود و آن هم با چنان تأنی‌ای که انسان را تحت تأثیر قرار می‌داد. سرانجام او لب به سخن گشود. و سپس باز هم با تأنی اما مؤثر جمله‌ای را که لاپلاس منجّم که تصور می‌رود در صحبت با

ناپلئون بیان داشته است اظهار داشت،«بر حسب آنچه که من تجربه کرده‌ام می‌دانم که به این فرضیه‌ای که "خدا"نامیده می‌شود نیازی ندارم تا در دنیا کاملاً احساس آرامش کنم.» او این کلمه «فرضیه» را چنان بیان داشت که گویی در سخنرانی‌های دانشمند مشهور علوم طبیعی که در آن شهر صنعتی و دانشگاهی تعلیم داده و اندکی قبل جان سپرده بود حضور به هم رسانیده است. با وجود آنکه او از اینکه ایده خود را درباره طبیعت، خدا بنامد ابایی نداشت ولی این شخص طبیعی مسلک به نحوی صحبت می‌کرد که گویی موضوع اعم از آنکه جانورشناسی یا جهان‌بینی (weltanschauung) باشد برایش فرقی نمی‌کرد.

صحبت کوتاه این مرد مرا شگفت زده کرد و احساس کردم که بیش از دیگران به مبارزه طلبیده شده‌ام. تا آن موقع صحبت ما خیلی جدی بود ولی در عین حال از آرامش برخوردار بود؛ اکنون به ناگهان همه چیز جدی و سخت شده بود. به این مرد چه جوابی باید می‌دادم؟ در جوّ جدّی‌ای که اینک به وجود آمده بود اندکی تفکر کردم. به نظرم آمد که باید حمایت او را از ولتن شائونگ‌اش متزلزل کنم که بر طبق آن او به «دنیایی» می‌اندیشید که شخص در آن «احساس آرامش کند». خوب این چه جور دنیایی می‌توانست باشد؟ آنچه ما معمولاً دنیا می‌نامیدیم «دنیای حواس بود» دنیایی که در آن حَشَره، چمن، سی ماژور و بی مینور، طعم سیب و طعم افسنطین وجود دارد. آیا این دنیا چیزی جز برخورد حواس خود ما با آن رویکردهای غیر قابل دسترس نیست که علم فیزیک پیوسته خود را در مورد تعریف اساسی آنها بیهوده به زحمت می‌اندازد؟ رنگ قرمزی که ما می‌دیدیم نه در «مخلوقات» بود و نه در «روح». گهگاهی مادام که چشم آن رنگ قرمز را می‌دید و «نوسانی» که ایجاد رنگ قرمز می‌نمود در تقابل با یکدیگر قرار می‌گرفتند التهاب خود را حفظ می‌کرد و قرمز می‌شد، بنابراین دنیا و احساس امنیت کجا است؟ آنجا «عوالم خارج» ناشناخته و

اینجا «عوالم ذهنی» ظاهراً شناخته شده اما هنوز غیرقابل درک، و برخورد واقعی ولی در عین حال زودگذر این دو به عنوان «پدیده‌ها» ــ آیا این خود مشتمل بر سه دنیا نبود که هر یک منفک از دنیای دیگر به تنهایی قابل درک نبود؟ چطور ما می‌توانیم در نحوهٔ تفکر خود این دنیاها را که این قدر با هم فاصله دارند کنار هم قرار دهیم؟ هستی چیست که به این «جهان» شالوده‌ای داد که تا این اندازه قابل بررسی باشد؟

هنگامی که من صحبتم تمام شد، سکوت مطلقی در اطاق که با طلوع انوار آفتاب روشن شده بود حکمفرما شد. آنگاه مرد با صورتی شبانی پلک‌های سنگین خود را که در تمام مدت فرو افتاده بود بالا برد و به کندی و تأنی ولی با لحن مؤکد گفت «حق با شما است».

من متحیر در جلوی او نشسته بودم. چه کار کرده بودم؟ من او را به آستانه‌ای هدایت کرده بودم که در فراسوی آن تصویر خیالی شکوهمندی را که پاسکال فیزیکدان بزرگ یعنی بزرگ مرد ایمان آن را خدای فلاسفه نامیده بود بر سریر عظمت جالس بود. آیا منظور من این نبود؟ آیا منظور من این نبود که او را به خدای دیگری که پاسکال به او خدای ابراهیم، اسحق و یعقوب نام داده بود هدایت کند، یعنی آن خدایی که شخص می‌تواند با ضمیر تو او را مخاطب قرار دهد؟

اندک اندک شب می‌شد، دیر بود، روز دیگر من مجبور به مسافرت بودم و نمی‌توانستم بمانم ولی احساس می‌کردم که ماندنم ضروری است؛ نمی‌توانستم به کارخانه‌ای که آن مرد کار می‌کرد وارد شوم، با او دوست شوم، با او زندگی کنم و اعتماد او را از طریق ارتباطات حیاتی و واقعی بدست آورم، و به او کمک کنم تا با من رهسپار راه مخلوقی شود که خلقت را می‌پذیرد. پس فقط با نگاه خیره نگاه او را پاسخ دادم.

اندکی بعد من مهمان فرد معمّر متفکر شریفی بودم. قبلاً با او در کنفرانسی

که درباره مدارس ابتدائی سنّتی صحبت می‌داشت آشنا شده بودم و من نیز درباره مدارس سنّتی بزرگسالان سخنرانی کردم. این مسئله ما را به یکدیگر نزدیک کرد زیرا این حقیقت که کلمه «سنت» در هر دو مورد به همان مفهوم جامع باید فهمیده شود اتفاق نظر داشتیم. در آن موقع من به اینکه چطور آن مرد با موهای خاکستری نقره فامش در آغاز سخن از ما خواسته بود که همه آنچه را فکر می‌کردیم درباره فلسفه او از محتوای کتابهایش می‌دانیم فراموش کنیم، شگفت زده و در عین حال خوشحال بودم. در سالهای آخر که سالهای جنگ بود واقعیت آن چنان به او نزدیک شده بود که همه چیز را با دید جدیدی می‌دید و مجبور بود که به روش جدیدی بیاندیشد. آزموده بودن وقتی که شخص هنوز فراموش نکرده باشد که آغاز کردن چه معنی می‌دهد چیز شکوهمندی است، و این فرد آزموده چه بسا که این مسئله را بطور کامل در سنین پیری آموخته بود. اصلاً جوان نبود اما در حالت جوانی آزموده بود و می‌دانست چگونه آغاز کند.

او در شهر دانشگاهی دیگری که در غرب واقع بود زندگی می‌کرد. زمانی که دانشجویان الهیات آن دانشگاه از من دعوت کردند که برای آنان درباره نبوت صحبت کنم با پیرمرد ماندم. روحیه دلپذیری بر خانه حاکم بود روحیه‌ای که می‌خواهد وارد زندگی شود و به زندگی دستور نمی‌دهد که از کجا وسایل این ورود را فراهم کند.

یک روز صبح زود از خواب برخاستم تا فرم‌های چاپخانه‌ای کتابم را بخوانم. شب قبل فرم ستونی پیشگفتار یکی از کتابهایم را دریافت داشته بودم و چون این پیشگفتار مطلبی درباره دین بود دلم می‌خواست که آن را دوباره پیش از آنکه چاپ شود با دقت تمام بخوانم. فرم‌ها را به اطاق مطالعه پایین که برای موارد ضرورت در اختیار من قرار داده شده بود بردم. ولی دیدم که پیرمرد آنجا قبلاً پشت میز تحریرش نشسته است.

بلافاصله بعد از تحیت گفتن به من گفت که چه در دست دارم و وقتی که پاسخش را دادم پرسید آیا دلم نمی‌خواهد با صدای بلند آن را برای او بخوانم. با خوشحالی به این کار تن در دادم. با روحیه‌ای دوستانه گوش فرا داد و آشکارا متعجب شده بود و مداوماً بر تعجبش افزوده می‌شد. وقتی خواندنم تمام شد با تأمل صحبت داشت، آنگاه سخت تحت تأثیر اهمیت موضوع، اشتیاقش بیشتر شد و به من گفت «چطور می‌توانی به خاطر بیاوری که مکرراً از «خدا» صحبت کنی؟ چطور می‌خواهی خوانندگانت این کلمه را آن طور که مقصود تو است بفهمند؟ آنچه از نام خدا درک می‌کنی چیزی بالاتر از تفکر و استنباط انسانی است اما وقتی راجع به خدا صحبت می‌کنی در واقع آن را تا سطح فهم انسان معمولی پایین می‌آوری. هیچ‌یک از کلمات زبان این چنین مورد سوءِ استعمال قرار نگرفته است! چنین لوث نشده و چنین مورد بی احترامی قرار نگرفته است! تمام خون‌های بی گناهانی که برای خدا ریخته شده درخشش آن را پایمال کرده است. تمام ستم هایی که تحت این نام روا داشته شده رخساره آن را مخدوش کرده است. وقتی نام «خدا» را با صدای بلند می‌شنوم استنباط می‌کنم که کسی کفر می‌گوید.»

چشمان مهربان و درخشان او برق زد. صدایش خودبخود اوج گرفت. آنگاه لحظه‌ای چند در مقابل یکدیگر ساکت نشستیم. اطاق در نور صبحگاهی آرمیده بود. احساس می‌کردم که از نور، قوایی وارد بدن من می‌شود. نمی‌دانم دقیقاً آن روز چه گفتم، امروز نمی‌توانم آن را بازگو کنم بلکه به اشاره‌ای بسنده می‌کنم.

گفتم «بلی این لغت بار مفهومی عمیقی دارد ولی امروزه لوث و تحریف شده است. بدین جهت نباید آن را فرو گذاشت. نسل‌هایی از انسانها در زندگیهای پر اضطراب خود تکیه کلامشان بر این لغت است و سبب سقوط آن شده‌اند؛ اینک این واژه در غبار پوشیده شده و متحمل

سنگینی بار آنان است. نژادهای انسان با نزاع‌های گوناگون مذهبی این لغت را تکه پاره کرده‌اند؛ به خاطر آن آدم کشته‌اند و در راه آن جان سپرده‌اند؛ و بر روی این لغت اثر انگشتان و اثر خون آنان دیده می‌شود. کجا می‌توانم کلامی به سانِ آن بیابم که قادر متعال را تعریف کنم! اگر به ناب‌ترین و درخشان‌ترین مفهوم از گنجینه معنوی فلاسفه دست بیازم فقط بدان وسیله به ماحَصَل آزاد تفکر دست می‌یابم. من نمی‌توانم حضور آن خدایی را که نسلهایی از انسانها او را با نحوه پر هیبت زندگیشان و مرگشان محترم داشته و مورد توهین قرار داده‌اند تصور کنم. منظور من آن خدایی است که منظور نظر نسلهای عذاب جهنم کشیده و عواصف بهشتی دیده است. امروزه کاریکاتورهایی می‌کشند و زیر آن کلمه «خدا» را می‌نویسند؛ یکدیگر را می‌کشند و می‌گویند «بنام خدا». ولی وقتی جنون و توهّم از بین رفت، هنگامی آنها در ظلمت تنهایی در برابر او می‌ایستند و دیگر نمی‌گویند «او، او» بلکه آهی از دل بر می‌کشند و فریاد می‌زنند «تو» که همهٔ اینها در واقع یک کلام است، آنگاه وقتی بعد از آن می‌گویند «خدا» آیا این همان خدای واقعی نیست که همه به سوی او استغاثه می‌کنند، خداوند حی یکتا، خدای پسران انسان؟ آیا او آن خدایی نیست که آنان را تأیید می‌کند؟ و آیا درست به همین دلیل نیست که کلمه «خدا» کلام نیایش و کلامی که دارای شهرتی عظیم گردیده است، در تمام زبان‌های بشری برای تمام اعصار متبرّک شده است؟ ما باید کسانی را که استفاده از کلمه خدا را ممنوع می‌نمایند ارج نهیم زیرا آنان علیه ظلم و اعتساف افرادی که جهت توجیه کارهایشان، اعمالشان را به آسانی به خدا نسبت می‌دهند می‌شورند. ولی ما نباید این واژه را فراموش کنیم. کسانی که پیشنهاد می‌کنند ما باید درباره «مسائل باقی» زمانی لب فرو بندیم تا واژه‌هایی که مورد سوءِاستفاده قرار گرفته است جان سالم بدر بَرَد چقدر این نکته قابل درک تواند بود! اما بدین ترتیب این واژه‌ها جان سالم بدر نخواهند برد. ما

نمی‌توانیم واژه «خدا» را از اوساخ به پیرائیم و تمامیتش را به آن برگردانیم ولی اکنون که ملوث و تحریف شده است می‌توانیم آن را از زمین برگیریم و دوباره محترم شماریم.»

اتاق کاملاً روشن شده بود. دقایق سحرگاهی سپری شده بود، روز فرا رسیده بود. پیرمرد برخاست به نزد من آمد. دستش را روی شانه‌ام گذاشت و گفت: «بیا با هم دوست باشیم». گفت‌وگوی ما تمام شده بود زیرا هر جا که دو سه نفری صمیمانه به دور هم گرد می‌آیند، آنان به نام خدا جمع می‌شوند.

۲

دین و واقعیت

۱

قرابت بین دین و واقعیت که در دوران مشخّصی نفوذ دارد، موجّه‌ترین دلیل ماهیت حقیقی آن است. در بعضی از دوره‌ها آنچه را انسانها به منزلهٔ چیزی مطلقاً مستقل از نفس خویش «باور دارند» واقعیتی است که در ارتباط حیاتی با آن می‌باشند، هر چند که خود می‌دانند که نارساترین جلوه آن دوره می‌باشند. در دوره‌های دیگر برعکس این واقعیت جای خود را به تصورات دیگری می‌دهند که انسانها «حائز» آن می‌باشند و بنابراین می‌توانند بر حسب آن عمل کنند یا فقط باقی مانده‌ای از تصویر ذهنی یعنی مفهومی باشند که دربردارندهٔ نشانه‌های ضعیفی از آن تصویر اصلی است.

اشخاصی که هنوز هم در چنین برهه‌هایی از زمان «مذهبی» هستند معمولاً در نمی‌یابند که آنچه به عنوان مذهب معتقد شده‌اند دیگر بین آنان و واقعیتی جدا از آنان وجود ندارد بلکه فقط در ذهن آنان وجود دارد، ذهنی که در عین حال واجد تصورات مادی از اشیاء مجرد یا واجد

«ایده‌های» مادی از اشیاء مجرد است.

همراه با این طرز تفکر کم و بیش عده خاصی از افراد وجود دارند که فکر می‌کنند این همان وضعی است که باید باشد: در ذهن چنین اشخاصی دین هرگز چیزی جز یک فرآیند درون روانی نبوده است که محصول آن بر سطح تفکری «فرا افکنی» شده است که بخودی خود حقیقت ندارد اما بواسطه روح واقعیت یافته است. این قبیل اشخاص می‌گویند دوران‌های فرهنگی می‌تواند بر حسب قدرت فرضی این فرا افکنی طبقه‌بندی شود؛ امّا سرانجام انسانی که به معرفت محض دست یافته است بایستی دریابد که هر گونه مکالمه مسلّم با خداوند فقط نجوای با خویشتن بوده است یا به عبارت دیگر مکالمه بین طبقات گوناگون نفس بوده است. بر این اساس هم چنانکه یکی از نمایندگان این مکتب در دوران ما بدان عمل کرده است ضروری می‌شود که اعلام شود که خدا «مرده» است. در واقع این اعلام فقط به آن معنی است که انسان دیگر قادر نیست واقعیتی را که مطلقاً جدا از خود اوست اما با او رابطه دارد درک کند ــ افزون بر این نمی‌تواند این واقعیت را از نظر ذهنی درک کند و آن را به صورت تصاویر بنمایاند زیرا این واقعیت اصولاً در ذهن نمی‌گنجد. زیرا تصویرهای عظیمی که توسط انسان از خداوند درست شده است زائیده تخیل نیست بلکه ماحصل مواجهه واقعی با عظمت و قدرت واقعی الهی است. توانایی انسان برای درک خداوند به صورت اصنام همان قدر غیر موجه است که توانایی او در تجربه واقعیتی که مطلقاً مستقل از نفس اوست.

۲

آنچه در پیش بیان گردید طبیعتاً بدین معنی نیست که تصور مفهوم معینی از خداوند و ادراک ذهنی از الوهیت ضرورتاً به رابطهٔ درک مذهبی از

طریق حواس لطمه می‌زند. همه چیز مربوط به حدودی است که نسبت به آن حد این ادراک از خداوند می تواند واقعیتی را که مشعر بر آن است به نحو احسن بیان کند، یعنی به عنوان یک واقعیت آن را توجیه نماید. هر چه این ادراک مجرد تر باشد بیشتر نیازمند آن است که با استناد به تجربه قوی متوازن شود، تجربه‌ای که شخص کاملاً با آن مرتبط است و این ارتباط در یک نظام ذهنی برقرار نمی‌شود. هر چه مفهوم نسبت دادن صفات بشری به خداوند صعب‌تر باشد، هر چه بیشتر باید این مفهوم اساساً از طریق بیان آن درک بی واسطه کامل گردد و فی‌المثل قرب جسمانی اعم از آنکه او را از خشیةالله اشباع سازد یا آنکه به طرب آورد یا صرفاً راهنمای او قرار گیرد انسان را در مواجهه با ذات الوهیت مستغرق می‌سازد. اصل نسبت دادن صفات بشری به خداوند پیوسته منعکس کننده نیاز ما به حفظ کیفیت درک از طریق حواس است که از طریق مواجهه آشکار می‌شود؛ با این وصف حتی این نیاز نیز ریشه واقعی آن نیست: بلکه در نفس مواجهه است که ما با عاملی الزاماً نسبت دهنده.صفات بشری به ذات الوهیت روبرو می‌شویم، عاملی که نیازمند تقابل است یک توی اولیه. این مسئله بخصوص وقتی حقیقت بیشتری دارد که به آن لحظاتی از زندگی روزانه خود که طی آن ما از واقعیتی که مطلقاً منفک از ما است آگاه شویم اعم از آنکه این واقعیت بمثابه قدرت عقلی باشد یا سعادت آسمانی که این واقعیت کمتر از احیانِ مکاشفاتِ بزرگ که ما به هیچ روی از آن سوابق مسجّلی نداریم نیست.

ما به نمونه بسیار مهمی از اکمال الزامی مفهوم حقیقی خداوند با تعریف آنچه انسان در مقام بشری تجربه می‌کند برمی‌خوریم که فقط اندکی قبل از طلوع عصر ما در دکترین اسپینوزا تجسّم یافته است. اسپینوزا در نظریه صفات الوهیت خود ظاهراً متقبّل بزرگترین کوششها جهت مخالفت با نسبت دادن صفات بشری به خداوند که تاکنون بوسیله

روح انسانی درباره آن تلاش گردیده می‌شود. او شمار صفات جوهر الوهیت را بی‌نهایت تصور می‌کند اما فقط دو مورد از آنها را نام می‌برد «بعد»[۱] و «فکر» ــ به عبارت دیگر جهان هستی و روح. بدین ترتیب هر آنچه که به ما چه از خارج و چه به اقتضای طبع ما داده شده است با همدیگر در واقع فقط به دو مورد از صفات بی‌شمار خداوند اشاره دارد. این قضیهٔ استلزام ضمنی اسپینوزا از جمله چیزهای دیگر متضمّن انذاری علیه مُماثل دانستن خداوند با یک «اصل معنوی» است که بطور اخص در عصر ما با پافشاری هر چه بیشتر مطرح گردیده است؛ زیرا حتی روح نیز فقط یکی از هیئت‌های ملائکی است که فی‌المثل بر حسب آن خداوند خود را ظاهر می‌سازد. بهر حال علیرغم مجرد بودن مفهوم، عظمت خداوند در اینجا به نحو بسیار زنده و بی‌نظیری تصویر شده است.

اگر اسپینوزا در دکترین خود عنصری را که تا آنجا که از نیت او برمی‌آید و صرفاً جنبه «ذهنی» دارد و الزاماً مبتنی بر تجربه‌ای است که بر حسب ماهیت واقعی خود انسان را از قلمرو تفکر تجریدی بیرون می‌کشد و او را در ارتباط با عنصر واقعی یعنی عشق قرار می‌دهد، مطرح نکرده بود این متعالی‌ترین ادراک از خداوند در فضای تفکّر استدلالی و جدا از واقعیت مذهبی محصور باقی می‌ماند. در عشق با وجود آنکه نظر او در اینجا همان قدر تصوّری است که در هر جای دیگر، اسپینوزا عملاً با یک تصور آغاز نمی‌کند بلکه کار خود را با واقعیت ملموس می‌آغازد که بی آن استنباط هر تصوری ممتنع می‌نمود و این واقعیت ملموس آن است که انسان‌هایی وجود دارند که به خداوند عشق می‌ورزند (صرفنظر از اینکه تعداد آنها زیاد باشد یا کم، اسپینوزا این واقعیت را بر حسب تجارب خود دریافته است). اسپینوزا ظاهراً تصورش از عشق آنان به خدا، عشق خدا

---

۱. Extension ، بُعد سیر حکمت در اروپا، اسپینوزا، ص ۲۲۰، جلد اول (ذکاءالملک فروغی).

نسبت به ذات خویشتن است که به صورت خلقت او (خداوند) تحقق یافته است و عشق انسان به خدا و هم‌چنین عشق خدا به انسان را در برمی‌گیرد. به این ترتیب خداوند عشق می‌ورزد یعنی آن خدای حقیقی‌ای که از میان صفات نامتناهی‌اش، قوه خلاقه و روح فقط دو صفت از صفات او می‌باشند، و به جهت آنکه عشق خداوند در عشق ما نسبت به او ظاهر می‌شود بنابراین جوهر عشق الهی باید مماثل با جوهر عشق انسانی باشد. بدین ترتیب از افراطی‌ترین اصل مخالفت با اصل نسبت دادن صفات بشری به خداوند، یک اصل متعالی نسبت دادن صفات بشری به خداوند استنتاج می‌شود. در اینجا نیز کار ما با شناختن اینکه با واقعیت خداوند مواجه شده‌ایم پایان می‌پذیرد؛ این مواجهه‌ای واقعی است، زیرا عیناً در تحقق وحدت (یکتا و تنها همان)[1] عشق خداوند و عشق ما متجلی می‌شود اگر چه ما موجودات روحانی و جسمانیِ متناهی به هیچ روی با خداوند که نامتناهی است یکسان نیستیم.

۳

اسپینوزا کار خود را با بیان این قضایا که خدا وجود دارد و آن هم نه به منزلهٔ اصلی معنوی که جز در ذهن آن کسی که به او می‌اندیشد وجود ندارد بلکه چون واقعیتی که قائم به ذات و کاملاً مستقل از موجودیت ما است شروع کرد؛ او این واقعیت را به مفهوم جوهر بیان می‌دارد. اما از این قضایا بطور ضمنی به این نتیجه رسید که خدا واجد ارتباطی حیاتی با ما است و ما را واجد ارتباطی حیاتی با او دانست. اسپینوزا این دو جنبه از خداوند را در یک مفهوم عشق تعقلی به خداوند می‌گنجاند و صفت

1. Unum et idem

«تعقلی» در پرتو تمایلات ضد تجسّمی این فیلسوف که می‌کوشید به تصور انسان در پنداشتن صورتهایی از خداوند پایان دهد تعبیر می‌شود. بدین ترتیب او می‌خواست که به نهی کتاب مقدس بی آنکه واقعیت رابطه بین خدا و انسان را مخدوش سازد تأکید بیشتری نماید. اما او نتوانست به تنهایی از این تخدیش جلوگیری کند صرفاً به خاطر آنکه فقط جنبه متعالی این ارتباط را درک نمود ولی نه جوهر واقعی آن را یعنی دیالوگ بین انسان و خدا را ــ یعنی ندای الهی را که در جریان مکالمه با انسان رخ می‌دهد و پاسخ انسان به عنوان عملی که انجام می‌دهد یا از آن سرپیچی می‌کند. اما به هر حال اسپینوزا مقصود خود را صراحتاً بیان کرده است.

مشخّصه تفکر زمان ما هدف کاملاً متفاوت آن است. این نوع تفکر در عین حالی که از سویی می‌کوشد که ایده الوهیت را به منزلهٔ شأن واقعی دین حفظ کند، از سوی دیگر می‌خواهد که حقیقت ایده خداوند و در نتیجه واقعیت ارتباط ما با ذات الهی را نابود سازد. این کار به طرق متفاوت، آشکارا یا پنهانی، بطور قطعی یا فرضی به زبان مابعد طبیعی یا روانشناسی انجام شده است.

در آغاز عصر ما احتجاجی علیه اسپینوزا که مدتها ناشناخته مانده بود و حتی امروز هم مورد توجه کافی قرار نگرفته است به عمل آمد. این قضیه‌ای است که (همراه با مباحث مختلف دیگر) در یادداشت‌های بسیار جالبی که کانت در اواخر عمر خود به رشته تحریر در آورد دیده می‌شود؛ «خداوند یک حقیقت خارجی نیست بلکه صرفاً حالتی اخلاقی در درون ما است.» این واقعیت دارد که کانت به این قضیه بسنده نکرد. او طی جستجوی بی‌تابانه خود، تزهای کاملاً مخالفی در طی همان یادداشت‌ها ارائه کرد اما خواننده‌ای که زحمت طاقت‌فرسای خواندن تمام این یادداشت‌ها را تحمل نکند در نخواهد یافت که آنچه سرانجام کانت می‌جست و سعی می‌نمود که دریابد این است: خداوندی که بر آورندهٔ

نیازهای اولیه «اصل عقل عملی» فیلسوف باشد، خدایی که بر تضاد بین آنچه الزامی است که طبیعتاً غیر مشروط است و هر توجیه محصور در فکر که طبیعتاً مشروط است فائق می‌آید؛ خدایی که «منبع تمام تعهدات اخلاقی است.»

این حقیقت که خداوند چیزی جز حالتی در درون ما نیست نمی‌تواند این نیاز را بر آورده سازد، نیازی که فقط یک مطلق می‌تواند کیفیت اطلاق را به یک تکلیف ببخشد مکافاتی است که سبب بی‌قراری کانت می‌شود. او سعی کرده بود که از طریق قرار دادن جامعه انسانی به جای فردِ انسان از این اشکال اساسی در فلسفه اخلاق خویش اجتناب ورزد، با این اعتقاد که وجود ماندگار این جامعه مبتنی بر اصل اخلاقی است. اما آیا ما در عمق هر تنهایی واقعی کشف نمی‌کنیم که حتی در فراسوی تمام موجودیت اجتماعی ــ و حتی اصولاً در این جهان ــ تنازعی بین خیر و شر، بین انجام و قصور در اجرای هدف مودوع در وجود ما یعنی در این موجودِ تنها وجود ندارد؟و با این وجود من فطرتاً نمی‌توانم خود را منبع تأیید و یا تکذیب اخلاقی نفس خویش به عنوان تضمینی برای این اطلاق که من مطمئناً واجد این صفت نیستم بدانم، اما با این وجود این مورد مستلزم پاسخ مثبت یا منفی است. مواجهه با ندای اصلی یعنی منبع اصلی آری و نه نمی‌تواند جانشین هیچ‌گونه مواجهه با نفس خویش گردد.

۴

اینکه اندیشه زمان حاضر در کوشش به خاطر اینکه بگوید خدا واقعیت ندارد و به تنزّل ذات الهی به یک اصل اخلاقی بسنده نکرده است نکته‌ای قابل فهم است. فلاسفه‌ای که پیرو کانت بوده‌اند اساساً کوشیده‌اند که عنصر مطلق را اعتبار دوباره ببخشند، مطلقی که به عنوان کینونتی «در

درون ما» نیست و یا لااقل فقط در درون ما نیست. واژه سنّتی «خداوند» باید به خاطر معانی عمیق آن حفظ شود امّا به نحوی که هر ارتباطی که این عنوان ممکن است با زندگی مادی ما داشته باشد مانند موجودی که در مقابل مظاهر ظهور الهیه قرار می‌گیرد بایستی بی‌ارزش شود. واقعیت تجلّی ذات الهی یا تماسی که مستقیماً مشخص کنندهٔ وجود ما است و در نظر متفکرانی نظیر افلاطون و پلوتینوس، دکارت و لایب نیتز یک اعتقاد اساسی به شمار می‌آمد دیگر در جهان هگل وجود خارجی ندارد (به شرطی که آثار دوران جوانی او را که جهت کاملاً متفاوتی دارند در نظر نگیریم). «اصل روحانی‌ای که ما بدان نام خداوند می‌دهیم» و فقط او است که «به تنهایی واجد واقعیت است» بر حسب ماهیّتش فقط از طریق استدلال ثابت می‌شود نه از طریق کلیت فرد طبق زندگی مادی‌اش. انتزاع بنیادی که تفلسفِ هگل با آن آغاز می‌گردد، واقعیت وجودی من و تو را همراه با همه چیزهای دیگر نادیده می‌انگارد. طبق نظریه هگل، حقیقت مطلق ــ عقل کلی و ایده یعنی «خداوند» ــ هر آنچه را در طبیعت و تاریخ وجود دارد و تکامل می‌یابد و از جمله همه چیزهایی که مربوط به انسان است به عنوان وسیله درک ذات و شناسایی ذات کامل خداوند مورد استفاده قرار می دهد؛ ولی خداوند هرگز در رابطه مستقیم و زنده با ما دخالت نمی‌کند و نیز اجازه برقراری چنین ارتباطی را از جانب ما نسبت به ذات خویش مجاز نمی‌شمارد.

در عین حال به هر صورت هگل بطور اخص نسبت به عشق الهی[1] اسپینوزا نگرشی متناقض دارد. اسپینوزا می‌گوید «حیات خداوند و عنصر لاهوتی را می‌توان عشق نسبت به نفس عشق دانست.» (بازی عشق با خودِ عشق»)[2]. و سپس بلافاصله می‌افزاید، «اگر این ایده، عظمت، اِلَم، صبر و

1. Amor Dei 2. "ein spielen der liebe mit sich selbst"

زحمت انکار را در خود نداشته باشد فقط تباه کننده ایمان و حتی کسل کننده است.» برای هگل از این بینش کاملاً صحیح (که در واقع به هیچ روی با تفکر اسپینوزا نمی‌خواند) نتیجه می‌شود که ذات باری باید خود به روش سلوک عقلی‌ای کشیده شود که طی این روش با انکار او خداوند مُهیمن می‌گردد. اما بر این اساس مواجههٔ واقعی بین خداوند و کلام متناقضِ با آن به همان نحوی که در وجود انسانی چه از جهت شخصی و چه از جهت تاریخی انطباق دارد به قلمرو تخیّل تنزّل مقام می‌یابد. جوهری که از میان صفات نامتناهی‌اش، فقط دو عنصر روح و قوه خلّاقه را بر ما آشکار می‌سازد و با این وجود اجازه می‌دهد تا عشق لانهایه‌اش در عشق متناهی ما منعکس شود، در اینجا به موضوع فرآیند مطلقی تبدیل می‌شود که دربرگیرنده قوهٔ خلّاقه و روح است که طی همین روش «حقیقت و شعور خود را به نفسه بر اثر یک کشش غیر قابل مقاومت احراز می‌کند.» چنانکه هگل می‌گوید در این روش که در آن کاربرد عقل کل «غرائز را برای مقاصدش بسیج می‌کند، افراد قربانی می‌شوند و تسلیم می‌گردند» مضمون اصلی تمام ادیان که حتی مکاتب فلسفیِ به اصطلاح الحادی آن را به نوع دیگری بیان می‌کنند جدال تماشایی بین وجود محدود و نامحدود از بین می‌رود زیرا جای خود را به قاعده کلی یک روح جهانی می‌دهد که برای خود و با خود در می‌آویزد و از همه چیز به عنوان وسیله استفاده می‌کند و همه چیز را نابود می‌سازد. هگل که می‌خواست دین را با تجدید شکل آن از طریق اصلاح دیانت «مبتنی بر وحی» (Offenbarte) و تبدیل آن به دیانت «مبتنی بر ادراک» (offenbare) حفظ کند دیانت را برای دوره‌ای که اینک در شرف اختتام است از واقعیت عاری کرده است. هگل درباره این مرحله از تکامل که به نظر او رفیع‌ترین مراحل است چنین می‌گوید «بدین ترتیب دیگر چیزی پنهان درباره خداوند باقی نمی‌ماند.» واقعاً چیزی پنهان وجود ندارد جز آنکه آنچه در اینجا و اکنون خدا نامیده می‌شود دیگر

نمی‌تواند برای انسان همان خدایی باشد که او در لحظات اندوه و شادی چه به صورت پنهان و چه به صورت آشکار با او مواجه می‌شود.

۵

اینکه نیچه می‌گوید که خدا مرده است و ما او را کشته‌ایم به نحو تأسف‌باری نشان دهندهٔ پایان وضع این عصر است. اما رساتر از این بیان که یکی از قضایای هگل[۱] را با تغییری در تکیه کلام و مفهوم آن تکرار می‌کند کوشش‌هایی است که در جهت پر کردن افق تفکری که به نظر می‌رفت مسدود شده است می‌باشد. من در اینجا فقط دو مورد از مهم‌ترین این کوشش‌ها را ذکر می‌کنم.

نقطه آغاز تفکر برگسون حقیقتی است که در جمله کوشش‌های خلّاقه‌ای که زندگی را متجلّی می‌سازد هویدا می‌شود. بنا به نظر برگسون «این کوشش از خدا منبعث می‌شود اگر که نخواهیم بگوییم خود به نفسه خدا است». بخش دوم جمله، بخش نخست را نفی می‌کند. یک کوشش و به عبارت دیگر یک جریان و یا اَشکال اولیه یک جریان را بی آنکه مفهوم خدا کاملاً خالی از معنی شود نمی‌توان خدا نامید. افزون بر این و بطور اخص تجارب واقعی دینی انسان در حوزه‌ای صورت نمی‌گیرد که در آن انرژی خلاق بی نیروی مزاحم عمل کند بلکه در حوزه‌ای است که در آن خیر و شر، امید و ناامیدی، قدرت تخریب و قدرت تولّدِ دوباره در کنار هم عمل می‌نمایند.

---

۱. این ارتباط اخیراً توسط هایدگر خاطر نشان گردیده است. هگل در مقاله خویش «ایمان و معرفت» که در ۱۸۰۲ نگاشته شده، جوهر احساس را «که دیانتِ عصر جدید بر آن مبتنی‌است» با عبارات «خدا به نفسه مرده است» می‌خواهد بیان کند. او به عبارت پاسکال، «خدای مفقود» اشاره می‌کند. اما این سه نوع تعبیر در واقع سه مرحله بسیار متفاوت را در یک مسیر نشان می‌دهد (بوبر).

آن نیروی الهی که انسان طی زندگانی با آن مواجه می‌شود بر فراز نیروی شیطانی بال و پر نمی‌زند بلکه در آن رسوخ می‌نماید. منحصر کردن خدا به یک وظیفه خلق کردن در حکم جداکردن او از دنیایی است که ما در آن زیست می‌کنیم ــ دنیایی مشحون از تضادهای شدید و دنیایی که در جستجوی رستگاری است.

مفهومی که توسط هایدگر ارائه می‌شود اساساً مفهومی متفاوت است. بر خلاف برگسون، او مفهوم جدیدی از خداوند را در ذهن ندارد. هایدگر بیان نیچه را درباره مرگ خدا می‌پذیرد و آن را تفسیر می‌نماید. آنچه مسلّم است این توجیه تا حدودی صحیح است. به نظر او جمله «خدا مرده است» به مفهوم آن است که انسان معاصر مفهوم خدا را از قلمرو هستی عینی به قلمرو «حلول ذهنی» منتقل می‌کند. در واقع بطور اخص تفکر جدید دیگر نمی‌تواند خدایی را که منحصر به ذهنیت انسان نباشد و صرفاً یک «ارزش متعالی» تلقی نشود تحمّل کند و چنانکه قبلاً دیده‌ایم این طرز فکر ما را به مسیری رهنمون می‌گردد که گر چه به هیچ روی درست نیست امّا در نهایت صائب است. سپس هایدگر چنین ادامه می‌دهد: «کُشتن یعنی حذف جهان فرا حسّی قائم به ذات به وسیله انسان». این جمله نیز به نفسه صحیح است اما به مسائل لاینحلی منتج می‌گردد که اگر هایدگر درست نظر نیچه را تفسیر کرده باشد، نه نیچه و نه هایدگر آن را درک نکرده یا بدان اعتراف نکرده‌اند. منظور هایدگر از «جهان فرا حسی قائم به ذات، رفیع‌ترین غایات و مبانی و اصول موجود، ایده‌آل و هم‌چنین خداوند و الهگان فرا حسی می‌باشند.» اما خدای حی که در موقعیت‌های واقعی زندگی به فرد نزدیک می‌شود و او را مخاطب قرار می‌دهد جزئی از چنین جهان فرا حسّی نیست؛ جای او در آن جهان فرا حسّی نیست بلکه در جهان محسوس است و هرگاه که انسان به رغم آن مجبور شود که مواجهه با خداوند را به مثابه مواجهه با نفس خویش توجیه کند، بنیان هستی انسان

بر می‌افکنَد. این بلای روزگار ما است.

هایدگر به حق به این زمانه به مثابه زمانه تاریک و ظلمانی می‌نگرد. او در اینجا به بیتی از هولدرلین یعنی شاعر بزرگی اشاره می‌نماید که بیشترِ آثار تفسیریِ وی موقوف به اشعار او است. هولدرلین می‌گوید: افسوس نسل ما در تاریکی ره می‌سپرد، در جهنم می‌زید و خدایی ندارد:

Aber Weh! es Wandelt in Nacht, es Wohnt, Wie im Orkus Ohne Goettliches Unser Geschlecht.

این حقیقت دارد که هایدگر حتی اگر به عنوان یک احتمال باشد به عهد و پیمان یک تحوّل ذهنی پای‌بند است که از آن روشنی روز دوباره طالع خواهد گردید و پس از آن «ظهور خداوند و خدایان از نو آغاز خواهد شد.» اما پیوند زدن یک بی همتای مطلق با کثرت‌هایی که جوراجور در گوش، طنینی سوای طنین ابیاتی دارد که طی آن یک قرن و نیم قبل هولدرلین، خداوند و مظاهر ظهور او را به صورت نیروهای فعالِ طبیعت یعنی خدایان ستود. امروزه هنگامی که ما با مسئله تقدیرِ خود مواجه می‌شویم، در می‌یابیم مسئله به تفاوت اساسی بین ذهنیت تام و تمام و ذهنیتی که فوق عالم حسّ است مربوط می‌باشد یعنی تقابل این چنین یکتایِ مطلق با چنان کثرت‌هایی که به نظر می‌رسد حاکی از آن است که پس از عصر خالی از ذهنیت، سلسله جدیدی از ذهنیت‌ها ممکن است آغاز گردد ـ ذهنیت خداوند و ذهنیت سایر خدایان، ذهنیت خدا و خدایان با یکدیگر ـ بی آنکه انسان دوباره مواجههٔ واقعی خود را این چنین با ذات باری تجربه کند و بپذیرد. امّا بدون حقیقتِ مواجهه، همهٔ ذهنیت‌ها، خیال باطل و خود فریبی‌ای بیش نیست. و چه کس پروای آن دارد که در این زمان که کلام باید واجد وقار بسیار باشد، خدا و خدایان را در عرصهٔ مواجههٔ واقعی مقابل هم قرار دهد؟ در واقع زمانی بود که انسان با وقف واقعی به خداوند به او مُلتجی می‌شد که در حقیقت منظور ذات باری و الوهیت خداوند بود که

در آن لحظه و در آن مکان این الوهیت خود را به منزلهٔ یک نیروی عقلی یا یک هیئت بر او متجلّی می‌ساخت. اما این زمان گذشته است. و حتی زمانی که هولدرلین حقیقت یکتا را با کَثَرات به هم پیوند می‌زند و از خدای خدایان (Der Goetter Gott) می‌گوید نه تنها به معنای عالی‌ترین خدایان است بلکه به مفهوم آن کسی است که خدایان خودشان، خداوند را چون پروردگار خویش ستایش می‌نمایند.

٦

کسوف نور الهی یعنی کسوف خداوند ــ در واقع چنین است خصلت برهه تاریخی که جهان اینک از سر می‌گذراند. اما این فرآیندی نیست که با شاهد آوردن تحوّلاتی که در روح انسان رخ داده است بتواند به قدر کافی سنجیده شود. کسوف خورشید حادثه‌ای است که بین خورشید و دیدگان ما صورت می‌گیرد نه در نفس خورشید. فلسفه ما را نسبت به وجود خداوند نابینا نمی‌انگارد. فلسفه بر آن است که امروز ما تنها فاقد آن توجیه روحانی هستیم که بتواند تجدید ظهور «خداوند و خدایان» را یعنی پیشرفت جدید تصورات ذهنی متعالی را ممکن سازد. اما هنگامی که در مواردی این چنین، واقعه‌ای در شُرف وقوع بین آسمان و زمین است، زمانی که انسان بر کشف نیرویی که پرده از راز برمی‌دارد با اندیشه ناسوتی اصرار می‌ورزد همه چیز را از دست می‌دهد. آن کس که نمی‌خواهد خود را بدین لحاظ تسلیم حقیقت نبّاضِ برتر از جهان مادی که در برابر ما قرار دارد نماید به مسئولیت آدمی در قبال کسوف کمک می‌نماید.

انسانی را فرض نمایید که اینک کاملاً به فرآیند جهان فرا حسی قائم به ذات نائل آمده باشد و اینکه اصول و آرمان‌هایی که به هر نحوی و به هر میزانی انسان را ممتاز می‌نماید دیگر وجود خارجی نداشته باشد. مواجههٔ

واقعی او که بر خلاف اصول و آرمان‌ها که نمی‌تواند به عنوان آن توضیح داده شود ولی می‌تواند به عنوان تو مورد خطاب قرار گیرد و حاصل آید ممکن است طی فرآیند حذف، برای انسان مکسوف شود؛ با این وجود مواجهه دست نخورده در پشت دیوار ظلمت باقی می‌ماند. انسان می‌تواند حتی خویشتن را از نام «خدا» که به هر حال مشعر بر علم به آن است خلاص کند و هر گاه عالمِ به آن، علم به آن را ندیده بینگارد یعنی اینکه دیگر «خدای انسان» وجود نداشته باشد فلسفه وجودی خداوند را از دست داده است: با این وصف هر آن کس که این نام را بر زبان می‌راند در پرتو ازلیّت حضرت باری زندگی می‌نماید. امّا ما، «کُشندگان روح»، ساکنان ظلمت و محکوم به مرگ باقی می‌مانیم.

طبق یک افسانه یهودی، آدم و حوّا وقتی در روز خلقت خود منکر خداوند شدند و از بهشت بیرون رانده شدند برای نخستین بار شاهد غروب خورشید شدند. آنان وحشت زده شدند زیرا این پدیده را فقط به عنوان علامتی می‌توانستند تعبیر نمایند که جهان به خاطر گناه آنان در هرج و مرج مستغرق می‌شد. هر دو گریستند و در تمام مدت شب در برابر یکدیگر نشستند و قلبشان دگرگون شد آن گاه صبح دمید. آدم برخاست و اسبی را که شاخی بر پیشانی و دمی چون شیر دارد[1] گرفت و به جای خویشتن به عنوان قربانی تقدیم نمود.

---

۱. Unicorn ، موجود افسانه‌ای که به صورت اسبی با شاخی بر پیشانی و دمی چون شیر است و مظهر عفت و پاکدامنی است.

۳

دین و فلسفه

۱

اِشکال تمایز ذاتی قائل شدن بین حوزه فلسفه و حوزه دین و در عین حال روش صحیح فائق آمدن بر این اِشکال هنگامی بر ما به‌خوبی آشکار می‌گردد که دو شخصیت که هر یک نماینده یکی از این حوزه‌ها بوده‌اند یعنی اپیکور و بودا را برای کشف وجوه افتراق آنها مقابل هم قرار دهیم.

اپیکور نه فقط تعلیم می‌دهد که خدایانی یعنی موجودات کامل و فناناپذیری هستند که در فضای بین دنیاها زندگی می‌نمایند و با این وصف بر جهان سلطه‌ای ندارند یا به آن علاقه‌ای ندارند، در عین حال معتقد است که شخص باید این خدایان را از طریق مراسم دینی و آیین‌های سنّتی و بخصوص اهدای قربانیهای در خور و پارسا ستایش کند. اپیکور اظهار می‌دارد که خود پرستش می‌نماید و قربانی می‌کند امّا سپس به ذکر کلماتی از شخصیتی در یک کمدی می‌پردازد: «من برای خدایانی قربانی کرده‌ام که هیچ توجهی به من ندارند.» این نوعی از عقیده و رسم دینی است و در

عین حال به وضوح یک نگرش فلسفی است نه مذهبی.

بودا در مسئله خدایانِ مورد اعتقاد عموم با حالتی که توام با وقار است تا آن حد که با فروتنی و حُسن نیت مألوف با میل به تظاهر به جهل از آنان سخن می‌گوید.

این خدایان در واقع نیرومندند و بر خلاف خدایان اپیکور به جهان انسان دلبسته‌اند. امّا آنان چون آدمیان اسیر زنجیر هوس‌اند و شخصیت‌های آسمانی‌اند که به سانِ آدمیان در «چرخه زایش» اسیرند. انسان می‌تواند آنان را پرستش کند امّا راهبان، پیوسته آنان را در حال ادای احترام به او یعنی بودا یعنی آن «وجود غائیِ هشیار» تصویر می‌کنند که آزاد می‌سازد و از چرخه تولدها رسته است. از سوی دیگر بودا یک حقیقت لاهوتی را که لَم یولد، قدیم و ازلی است می‌شناسد. بودا چنین خدایی را فقط کاملاً بر حسب دلالت سلبی می‌شناسد و وصف او را لایوصف می‌داند. معذالک با تمام وجود وابسته به او باقی می‌ماند. اینجا نه به خدایی اشاره می‌گردد نه خدایی مورد پرستش قرار می‌گیرد در عین حال که واقعیتی دینی و بیّن است.

۲

بدین ترتیب تجلی ذاتی الهی در مورد اصالت دین تعیین کننده نیست. آنچه تعیین کننده است آن است که من مرا به خداوند به عنوان موجودی که در مقابل من و نه تنها در مقابل من است مرتبط می‌سازد. شمول کامل لاهوت در قلمرو نفس انسانی، الوهیت آن را ملغی می‌سازد. برای ایمان آوردن واقعی به خداوند ضرورتاً نمی‌باید چیزی درباره خداوند دانست: بسیاری از مؤمنین راستین می‌دانند که چگونه با خداوند سخن گویند اما درباره خداوند چیزی نمی‌دانند. اگر انسان جرئت کند که رو به سوی

خداوندی که به معرفت او راهی نیست نماید و به ملاقات او بشتابد، به درگاه او التجا نماید، حقیقتِ واقع وجود خارجی خواهد داشت. آن کس که محدود کردن خداوند را به کینونت متعالی مردود می‌داند درک کامل‌تری از خداوند نسبت به آن کسی دارد که بدین ترتیب او را محدود می‌سازد. اما آن کس که خداوند را محدود به عقل می‌داند منظوری جز ذات خداوند دارد.

تفاوت کلی بین این دو شق هنگامی آشکار می‌گردد که انسان خطابه مذهبی را در اثر اسکیلوس با خطابه اوری پید مقایسه نماید. در نمایشنامه «آگاممنون» همسرایان چنین می‌گویند:

زئوس هر که می‌خواهد باشد
و اگر بخواهد که چنین نامیده شود
من نیز او را به همین نام خواهم نامید

اینکه عبارت «هر که می‌خواهد باشد» چگونه مفهوم واقع گردد از عبارتی از همان شاعر که احساسات او را ضمن عبارت متناقضی آشکار می‌سازد مفهوم واقع می‌شود.

زئوس همه چیز و بالاتر از همه چیز است.

در اینجا محدود به عقل بودن با کینونت برتر از وجود مادی او تلفیق شده است. اما در ارتباط با عبارت زیر «و اگر بخواهد که چنین نامیده شود»، محقق، به مناسبت، به جمله‌ای در کراتیلوس افلاطون اشاره می‌نماید: «ما نه چیزی درباره ماهیت و نه چیزی درباره اسماء حقیقی خدایان می‌دانیم.» جملهٔ بعد نشان می‌دهد که درست به همین دلیل ما خدایان را ضمن ادعیه به نامی که خودشان می‌خواهند می‌نامیم.

از سوی دیگر در زنان تروایی اثر اوری پید، مَلکه پیر زئوس را بدین سان خطاب قرار می‌دهد:

ای شالودهٔ عالم ناسوت و آنکه تاج بر سر داری

هر که هستی در فراسوی درک اندیشه ناتوان ما
چه زئوس باشد و چه تقدیر و چه روح انسان‌ها
به تو التجا می‌جویم.

علی‌رغم شباهت این سرآغاز به قطعه اسخیلوس، موقعیت دینی با حلول کامل که تصور می‌شود به عنوان یکی از احتمالات در پی می‌آید از بین می‌رود. مثل اینکه شخص بتواند خطاب به «روح انسان‌ها» مناجات نماید! قطعاتی از تراژدی دیگری از اوری پید مقصود ما را بهتر می‌نمایاند. یکی از قطعه‌ها می‌گوید:

ما بندگان خدایانیم تا خدایان چه باشند.

و در جای دیگر می‌گوید:

زئوس، زئوس هر که می‌خواهد باشد ــ فقط از طریق خبر متواتر من چیزی دربارهٔ او باید بدانم.

این روش کاملاً مشخّصی است که از سیاق «هر که می‌خواهد باشدِ» اسکیلوس به جملهٔ ظاهراً مشابه «زئوس هر که می‌خواهد باشدِ» آخرین نویسندگانِ بزرگ تراژدی منجر می‌گردد. البته در اینجا شاعر نیست که سخن می‌گوید بلکه شخصیت‌های داستانی او می‌باشند، با این وجود بی‌تردید شخصیت‌های داستانی بیان کننده دقیق موقعیت واقعی و باطنی زندگی شاعر می‌باشند.

این حالت انسان است که دیگر وجود خداوند را به عنوان یک وضع ثابت در برابر خود تجربه نمی‌کند. البته این مسئله نیست که آیا او جرئت ندارد یا نمی‌تواند این امر را این چنین تجربه کند. از آن جهت که انسان موجودیت خود را از نظر صفات وجودی از او منفک کرده است دیگر نمی‌تواند خداوند را در برابر خود به عنوان یک وضع ثابت ببیند. اگر چه همسرایانِ اسکیلوس نیز از پروردگار به صیغه سوم شخص سخن می‌گویند اما این تضرع واقعی از سوی انسان به سوی پروردگار است. از

سوی دیگر در رثاء هکوبا[1] علی‌رغم آنکه سه بار خداوند را با واژه «تو» خطاب می‌نماید اما در حقیقت متضمن هیچ توی واقعی نیست.

پروتوگوراس زمانی گفت که او به هیچ روی نمی‌تواند بگوید که آیا خدایانی وجود دارند یا ندارند زیرا مرموز بودن موضوع و کوتاهی دوران زندگی انسان این کشف را ممتنع می‌سازد. این گفتهٔ مشهور این موقعیت را به زبان شعور فلسفی بازگو می‌کند اما این یک نوع آگاهی است که شدیداً زیر تأثیر زمانی است که پروتوگوراس در آن می‌زیست. زیرا این آگاهی خاص که هر آنچه را که در آئینه یک نسبیت گرایی عمومی، مطلق بود جمع آورد و جذب کرد. مسئله درباره خدایانی بود که صرفاً به این سؤال تبدیل شده بود که آیا وجود خدایان را می‌توان اثبات کرد. در نزد متفکران بزرگ سدهٔ قبل این سؤال کاملاً بی معنی بود. به گفته هراکلیتوس که «اینجا نیز خدایانی هستند» واژه «نیز» دلیل محکمی بر وجود آشکار غیر غائب خداوند است. و هنگامی که او توضیح می‌دهد که آن خدایی که به تنهایی واجد خرد می‌باشد و هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد که به نام زئوس نامیده شود، او به یک نسبت واقعی بین دین و فلسفه چون نسبت بین لقاء با خداوند و تجسّم آن در فکر انسانی، جلوه فلسفی داده است. تحلیل و از بین رفتن این نسبت توسط فرد سوفسطائی ابراز می‌شود که در نزد او اساطیر و آیین‌های سنت‌های مردمی، دیگر شاهد و نماد حضورِ کینونتِ برتر از وجود مادی نیستند بلکه صرفاً ماهیتاً چیزی متجانس با تخیل یا بازی با الفاظ می‌باشند. در نزد انسانی که دیگر نمی‌تواند به لقاء فائز شود

---

۱. Hecuba ، اوری پیدس در یک تراژدی اثر خود بیان می‌کند که چگونه یونانیان پولی گسانا (Polyxena) دختر هکوبا را در برابر آشیل قربانی کردند. در حالیکه در همان روز دریا بدن فرزند پولی دوروس (Polydorus) را که بوسیله پولیم نستور (Polymnestor) بواسطه خیانت به قتل رسیده بود به ساحل آورد. هکوبا در مقام انتقام طرح کشتن فرزندان پولیم نستور را ریخت و چشمانشان را در آورد. (فرهنگ بزرگ وبستر).

و با این وجود چون همیشه می‌تواند بیندیشد، تنها پرسش محتمل دینی آن است که آیا انسان می‌تواند وجود خدایان را به تجربه ثابت کند. در فقدان هرگونه تجربه این سؤال بایستی به صیغه نفی پاسخ داده شود. به هر حال با جدایی مطلق فلسفه از دین که در واقع باید گفت امروزه علاقه دین به فلسفه بیشتر از جهت تاریخ روح انسانی است، احتمال و وظیفه یک امتیاز اساسی بین این دو حوزه برای اوّلین بار پدیدار می‌گردد. این احتمال و این وظیفه نه فقط مطمئناً دوران‌های جدایی این نظام‌ها را دربرمی‌گیرد بلکه هم چنین آن دوره‌های اولیه‌ای را که طی آن هر فلسفه‌ای هنوز مرتبط با دین بود شامل می‌شود با این وجود حقیقت و واقعیت اندیشمندانهٔ دین با یکدیگر هم اکنون تفاوت فراوان دارد. در واقع فقط به هنگام بررسی آن ادوار اولیه‌ای است که بسیاری از علائم مهم مشخّصه، ظهور و بروزی شایان می‌یابند.

۳

تمام دین باوری‌های بزرگ مبیّن آن است که واقعیت ایمان به معنی زیستن در ارتباط با وجود خداوندی است که «مورد اعتقاد» است یعنی وجود مطلقی که بی‌قیدوشرط پذیرفته می‌شود.از سوی دیگر تمام نظام‌های فلسفی مهم حاکی از آن است که حقیقت منبعث از تفکر، تبدیل مطلق به شیء مُدرَک به حواس است که از آن تمام اشیاء مُدرَک به حواس بایستی منتج گردد. حتّی اگر شخص معتقدی، مطلقی لایوصف و تام را دیگر در ذهن داشته باشد که نتواند به صورت ذاتی درک شود، هرگاه شخص معتقد واقعاً به آن مطلق به عنوان خداوند موجود که پیوسته در برابر او است بیندیشد، اعتقاد او یک واقعیت وجودی است. برعکس حتی اگر او به مطلق با نقص ذاتی بیندیشد، اگر به مطلق به عنوان یک شیء فکر کند به

این امر تفلسف می‌گویند. حتی زمانی که خداوند «غیر حادث» با زبان یا روح مخاطب قرار نمی‌گیرد، دین باز هم مبتنی بر ثنویت من و تو می‌باشد.حتی وقتی عمل فلسفی منجر به تصور وحدت می‌گردد، فلسفه مبتنی بر ثنویت موضوع و محمول است. ثنویت من و تو تحقق خود را در رابطه دینی می‌یابد؛ ثنویت موضوع و محمول وقتی فعلیت دارد اعتبار فلسفی می‌یابد؛ موضوع، برخاسته از موقعیت اصلی فرد و زیستن او در برابر وجه الهی است که در حالی‌که به سوی او می‌نگرد او متوجه آن است. محمول از تجزیه این پیوستگی به دو حالت کاملاً مشخّص از وجود، واقعیت می‌یابد که یکی جز مشاهده کردن و اندیشیدن کاری نمی‌تواند کرد و دیگری جز مشاهده شدن و مورد تفکر قرار گرفتن نقشی نمی‌تواند ایفا نماید. من و تو بوسیله حقیقت موجود هستی می‌یابد؛ موضوع و محمول یعنی حاصلِ تجرید تا آنجا دوام می‌آورد که قوه عقلیه، فعّال است. ارتباط دینی قطع نظر از اشکال و صورت‌هایی که پیدا می‌کند در جوهر خود چیزی جز شکوفایی تدریجی وجودی که به ما اعطاء شده است نیست. نگرش فلسفی حاصلِ یک نوع آگاهی است که خود را خودمختار می‌بیند و کوشش می‌نماید که چنین باشد. ــ در فلسفه، روح انسان از طریق فعالیت روحانی نیرو می‌گیرد. در واقع می‌توان گفت که اینجا در اوجِ تفکر کامل، روحانیت که در شخصیت انسان رسوخ کرده است نخست جوهر معنوی می‌گردد. اما در دین در حالی‌که دین چیزی جز حقیقت محض نیست که به‌صورت انسان کامل با قرار گرفتن در برابر ذات ازلی، شکوفا شده است. روحانیت نیز بخشی از کمال انسانی می‌شود.

فلسفه در اندیشیدنِ به دیانت که بر یک عمل عقلانی مبتنی شده باشد حتی اگر یک عمل عقلانیِ غیروافی باشد گمراه کننده است و در نتیجه جوهر دین را معرفت بر شیء می‌داند که نسبت به شناخته شدن بی‌تفاوت

است. در نتیجه فلسفه، دین را تأیید حقیقتی می‌داند که در جایی بین معرفتِ بَیّن و اندیشه مغشوش قرار دارد. از سوی دیگر دین تا آنجا که اصولاً به معرفت ارجاعی دارد فلسفه را رابطه عقلانی یک موضوع فکری با یک محمولِ نامشخّصِ تفکر نمی‌داند بلکه فلسفه را به منزله یک مواجههٔ متقابل واقعی در مرحله کمال زندگی بین یک وجود فعال و یک وجود فعّال دیگر و بیشتر به عنوان یک تماس واقعی متقابل می‌داند. در عین حال فلسفه، دین را به منزله ورود به این تقابل یعنی مرتبط ساختن شخص در رابطه با هستیِ غیر قابل اثبات از طریق استدلال و ناممکن بودن از طریق اتیانِ برهان و معهذا در این ارتباط قابل شناخت می‌داند که از آن تمام مفاهیم منبعث می‌گردد.

۴

اقدام دیگری که در تعیین حدود، میان این دو نظام انجام می‌شود کوشش بالندهٔ فلسفه مدرن در تمایز بین مقصد هرکدام از این دو نظام است. طبق این طرز تفکر فلسفه ناظر به تحقیق درباره جوهر و ماهیت است در حالی‌که دین در جهت تحقیق درباره رستگاری سیر می‌نماید. حال آنچه مسلّم است رستگاری یک مقولهٔ اصیل و صحیح دینی است، امّا تحقیق در زمینهٔ رستگاری فقط از جهت نحوهٔ بررسی با تحقیق درباره ماهیت و جوهر فرق می‌کند. تمایل کلی دین بیشتر معطوف به نشان دادن وحدت اساسی این دو نظام است. این نکته در عهد عتیق با عبارت «سبیل الهی» که در متن اناجیل اربعه نیز حفظ شده است توضیح داده شده است. از اصطلاح «سبیل الهی» به هیچ روی نباید مجموعه دستورالعمل‌هایی برای رفتار انسانی استنباط شود بلکه ابتدائاً از سبیل الهی هرگز این معنی مستفاد نمی‌شود. این قلمرو حقیقی معرفت الهی است زیرا به مفهوم مُدرَک شدن خداوند بر اثر فعل او

می‌باشد. اما در عین حال این راه، راه رستگاری انسان است به جهت آنکه اولین نمونه برای تأسی به خداوند است. نظیر این، تائوی چینی است به معنی «راهی» که جهان در آن ره می‌سپارد و مفهوم اولیه جهان هستی است. اما به سبب آنکه انسان حیات ناسوتی خود را با آن راه منطبق می‌سازد و به «تقلید از تائو» دست می‌یازد، این راه در عین حال دالّ بر قداست روح است.

به‌هرحال در این مرحله باید به نکته دیگری نیز پرداخته شود یعنی به جهت منزلتی که دین به تحقیق در مورد رستگاری می‌دهد همان منزلت را دین برای رستگاری به عنوان عالی‌ترین هدف و مقصد اصلی قائل نیست. آنچه حقیقتاً از فحص درباره رستگاری منظور است احراز حالتی فارغ از قصد و اختیار است. تحقیق در مورد رستگاری بیشتر مربوط به معلول رستگاری است اما خود «راه» غیر اختیاری است. مفهوم فلسفه در واقع همان تفلسف است؛ هر چه دین واقعی‌تر باشد، بدان معنی است که هر چه بیشتر می‌خواهد که فائق آید. می‌خواهد که دیگر قلمرو مطلق «دین» نباشد و می‌خواهد که به صورت نفسِ زندگی باشد. دین در نهایت دلبسته به اعمال دینی خاص نیست بلکه دلبسته به رَستن از همه آن چیزهایی است که بطور اخص مطرح می‌گردد. دین از نقطه نظر تاریخی و بیوگرافی اهتمام دارد که به زندگی روزمرّه بی غل‌وغش برسد. دین از منظر دینی تبعیدگاه انسان است؛ و وطن آن زندگی اجباری «در برابر خداوند» است. دین بر خلاف واقعی‌ترین تمایل خود آن را برحسب خصوصیات ویژه‌ای که تطور یافته است تعریف می‌نماید تا برحسب خصلت حیاتی آن. البته دین باید به نحوی تعریف گردد که خصوصیات آن به صورت یک کلیت تضعیف نشود بلکه در عوض ملاحظه گردد که مبتنی بر رابطه اساسی دین با کل زندگی است.

۵

هنگامی که ما به تاریخ یک دیانت تاریخی می‌نگریم متوجه وقوع دوباره یک نبرد درونی در دوره‌ها و مراحل مختلف می‌شویم که در اساس یکسان است. این نزاع عنصر دینی علیه عناصر غیر دینی است که از همه سو به آن می‌تازد ــ ماوراءالطبیعه، عرفان، سحر و جادو، سیاست و غیره. این آمیزه می‌خواهد جای زندگی جاری دین را که در تحوّلات زمانه پیوسته تجدید می‌شود بگیرد. از اسطوره و شعائر دینی کمک می‌گیرد که هر دوی آنها در اصل مبیّن ارتباط دینی بوده‌اند. عنصر دینی به خاطر آنکه خلوص خود را حفظ نماید باید در جهت خود مختار شدن و خود را مستقل از حمایت دینیِ شخص ساختن در گرایش به این آمیزهٔ مختلف‌الاجزاء مبارزه کند. اوج بروز این نبرد در احتجاج پیشگویانه، طغیان توام با ارتداد، حذف تمایلات اصلاح طلبانه و در ساختار جدیدی است که از طریق تمایل به بازگشت به جوهر اصلی دین انجام می‌پذیرد. این نبردی برای حفظ حقیقت حیّ به منزلهٔ ملتقای بین انسان و خدا است. حقیقت حی لایموت آن «لحظه» حیاتی در خاصیت غیر قابل پیش بینی بودن آن و غیر قابل جبران بودن آن است، در خاصیت عدم قابلیت تغییر رخدادها به جز یک بار است، در خاصیت قاطع بودن آن است، در گفت‌وگوی پنهان بین آن چیزی است که اتفاق می‌افتد و آن چیزی است که مورد آرزو است، بین تقدیر و عمل است، بین خطاب و جواب است. این حقیقت حیّ با هجوم عناصر غیر دینی تهدید می‌شود و در تمام جبهه‌ها با حسبیّت غیر قابل الغاء خود توسط عنصر دینی حمایت می‌گردد.

جوهر دینی در هر دیانتی در ایقان کامل خود بنیان می‌گیرد. بوسیله این ایقان است که مفهوم وجود در حقیقتِ حیء لایموت و نه خارج از نبرد با

واقعیت بلکه در مواجهه با آن مکشوف و قابل حصول است.

این مفهوم که حقیقت حی لایموت مکشوف و قابل حصول است بدان معنی نیست که بتواند از طریق هر نوع از بررسی‌های تحلیلی یا ترکیبی و از طریق هر نوع تفکر نسبت به آن حقیقت حیّ حاصل آید و احراز گردد. حقیقت باید در حین عمل فعّال و تحمل نفس رنج و در بداهت غیر قابل تحویل حالت تفکر تجربه شود. البته آن کس که می‌خواهد آزموده را بیازماید ضرورتاً حقیقت را از دست می‌دهد زیرا او اصالت رمز دین را ویران می‌سازد. فقط آن کس به حقیقت دست می‌یابد که بی هیچ‌گونه محافظه کاری و درنگ در فراروی کل عظمتِ واقعیت ثابت بماند و با روشی فعال به آن پاسخ گوید. او آماده است که با فدای جان خود حقیقتی را که درک کرده است صحّه گذارد.

هر تعبیر دینی کوشش عبثی برای ادای حق مطلب نسبت به حقیقتی است که احراز شده است. تمام بیان دینی فقط تقلیدی از احراز آن است. پاسخ قوم بنی‌اسرائیل در کوه سینا که «ما موفق خواهیم شد و ما ندای آن را خواهیم شنید» نشانگر عنصر تعیین کننده با عنصر بساطت نفس و تضمّن نتیجه غیر قابل تفوق است. حقیقت از طریق تعهد خود شخص حاصل می‌شود و فقط از طریق مشارکت فرد در این مکاشفه خود را آشکار می‌سازد.

٦

تمام واقعیت دینی با آن چیزی آغاز می‌گردد که در مفهوم دینی کتاب مقدس به آن «خشیة اللّه» می‌گویند. این خشیت زمانی پدیدار می‌گردد که هستی ما بین تولد و مرگ غیر قابل درک و غیر قابل تعبیر می‌شود. خشیة اللّه زمانی پدیدار می‌شود که تمام خوف و رجا به خاطر سرّ مکنون

آسیب می‌بینند. این آن لطیفه مربوط به آن سرّ مکنونی نیست که صرفاً برای بشر قابل حصول نباشد و از این رو بطور اصولی قابل درک است. این آن لطیفه غیبی است که غموض آن به ماهیت واقعی آن تعلق دارد و لایدرک است. انسان مؤمن از طریق این باب مُظلم (که صرفاً یک مَدخل است و نه چنانکه بعضی از الهیون باور دارند یک مأوا) به زندگی عادی گام می‌گذارد که دیگر از این پس به عنوان مأمنی که او باید با آن لطیفه غیبی در آن زندگی کند تقدیس می‌گردد. او به سوی واقعیت یعنی اوضاع و احوال وابسته به قرائن وجودش که به آن رهنمون شده و تقدیس شده است گام پیش می‌نهد. اینکه او چیزی را که از این پس به عنوان موقعیتی که از جانب خداوند بدو اعطاء شده می‌پذیرد چیزی است که طبق مندرجات کتاب مقدس بدان «خشیة اللّه» می‌گویند.

وایتهد یکی از فلاسفه برجسته روزگار ما می‌پرسد که چطور است که عهد عتیق، خشیة اللّه را آغاز خردی می‌داند که باید با گفته عهد عتیق که خداوند نفس محبت است وفق داده شود. وایتهد کاملاً مفهوم واژه «آغاز» را در نیافته است. آن کس که با حب الهی آغاز می‌کند بی آنکه قبلاً خشیةاللّه را تجربه کرده باشد، بتی را می‌پرستد که خود ساخته است، خدایی که دوست داشتنش بسیار آسان است. او خدای واقعی را که در آغاز منتقم و لایدرک است دوست ندارد. در نتیجه هر گاه او بعد از آن همانطور که ایوب و ایوان کارامازوف در می‌یابند که خدا منتقم و لایدرک است دریابد به وحشت می‌افتد. اگر خداوند بر او رحم نیاوَرَد چنانکه بر ایوب رحم آورد و حب الهی را در دل او افکند، از خدا و از جهان نا امید می‌گردد. احتمالاً منظور وایتهد زمانی که اظهار داشت که دین تطور خدای باطل به خدای دشمن و از خدای دشمن به خدای دوست می‌باشد این بوده است. این نکته که انسانِ معتقد که از دروازه وحشت می‌گذرد به موقعیت‌های وابسته به قرائن عینی وجود خویش راه می‌یابد صرفاً به این

معنا است: که او در برابر خداوند واقعیت زندگی ای را که گذرانده است که اگر چه امکان دارد غیر قابل درک و وحشتناک بوده باشد تحمل می‌کند. او زندگانی خویش را با عشق نسبت به خداوند دوست می‌دارد یعنی که او آموخته است به خداوند عشق بورزد.

به این دلیل هر بیان اصیل دینی دارای خصیصه ذاتی آشکار یا پنهان است. زیرا این بیان از موقعیت حقیقی‌ای ایراد می‌گردد که شخص در آن به عنوان ذات مشارکت می‌نماید. این مسئله هم چنین در آن مواردی که از سر تواضع توام با احترام از کلمه «من» بطور اصولی اجتناب می‌شود مصداق دارد. کنفوسیوس که تقریباً ناخواسته از خود به عنوان خدا نام می‌برد زمانی اظهار داشت: «من در برابر خدا زمزمه نمی‌کنم و نسبت به بشر نیت ناصوابی ندارم. در عالمِ ادنی جستجو می‌کنم امّا در افق اعلی نفوذ می‌کنم. آن کس که مرا بشناسد خدا است». روش تعبیر دینی با موقف واقعیت بستگی الزامی دارد.

اینکه شخص موقعیت خاصی را که به او اعطا شده می‌پذیرد به هیچ روی به آن معنی نیست که باید آماده باشد که آنچه را که نیاز او را برمی‌آوَرَد در واقعیت محض خود «خدا داده» تلقی کند. او ممکن است نسبتاً حداکثر مخالفت خود را نسبت به این وضع اعلام دارد و «موهبت بودن» آن را صرفاً به عنوان عامل پیش برنده نیروی مخالف خویش بینگارد. اما او به هیچ روی خویشتن را از موقعیت خاصی به آن صورتی که واقعاً هست رها نمی‌سازد؛ در عوض حتی اگر با روحیه ستیز با آن باشد با آن رابطه برقرار می‌کند. او چه در میدان نبرد باشد و چه صحنه کار، موقعیتی را که به او تفویض شده است می‌پذیرد. او به هیچ روی روح را بر فراز واقعیت عینی طائف نمی‌داند. از نظر او حتی بالاترین درجه معنویت اگر محدود به موقف شیء با توجه به وقایع نباشد توهمی بیش نیست. فقط روحی که با موقف شیء پیوند دارد از نظر او به مثابه پیوند با روح

خداوند (Pneuma)[1] قابل ستایش است.

شخص می‌تواند به عنوان ایراد به تعریف دین که در بالا بدان اشاره کردم به تمایلات زاهدانه در نزد بعضی از ادیان بپردازد. به هر حال تا آنجا که این تمایلات نفس دین را تضعیف نکند نمی‌توان این تمایلات را به عنوان رو گرداندن از واقعیت حیّ تلقی نمود. در اینجا سلطه زندگی و انتخاب عناصر حیات که مورد تأیید است تغییر کلی یافته. اما این تغییر در جهت تضعیف ارتباط با مرحله تطور عالم خلقت نیست که انسان بیشتر در صدد تشدید آن است. انسان می‌خواهد که ارتباط با مرحله تطور عالم خلقت را از طریق توسّل به زهد نجات دهد، زیرا انسان از توانا بودن در به انقیاد در آوردن عناصر مخالف زهد نسبت به دین و در نتیجه از تمتع از مواهب زندگی نومید است. این معنی دیگر از نظر او در موقعیت تمتع از مواهب زندگی مکشوف و قابل حصول به نظر نمی‌رسد.

«ارتقاء» مبتنی بر زهد به کلی با ارتقاء فلسفی متفاوت است. این نیز نوعی از واقعیت تجربی است اگر چه واقعیتی است که از طریق تحویل یک قیاس ناقص به یک قیاس کامل حاصل می‌گردد.[2]

---

۱. Pneuma ، (نوما یا نیوما). در زبان یونانی به معنی نفخه و بطور اخص در فلسفه رواقی به معنی روح، نیروی عقلی یا الهام خلّاقه است که در وجود انسانی دمیده می‌شود. (فرهنگ فلسفه آکسفرد).

۲. Reduction ، در منطق تحویل یک قیاس ناقص به یک قیاس تام. در حقیقت نوعی از قیاس است که از طریق کیفیت و کمیت اجزاء مرکبه قضایا مشخص می‌گردد و این قیاس منطقی است که با قیاس در فقه و اصول فرق دارد. Reduction نوعی از قیاس است که بوسیله پتروس هیسپانوس اهل پرتغال در قرن سیزدهم ابداع گردیده و آن را می‌توان با قیاس مُقسِّم استثنائی در بحث قیاس صدرالمتألهین (ملا صدرا) تا حدی مشابه دانست.

۷

تفلسف و فلسفه در تقابل با یکدیگر همواره با انصراف قطعی شخص از موقعیت عینی‌اش و در نتیجه با اولین مشی انتزاعی صورت جدید می‌یابند.

آنچه در اینجا از تجرید مستفاد می‌گردد، حقایق مسلّم صرفِ انسان شناسانه است و نه «تجرید افراطی» که بر حسب توصیه هگل، فیلسوف کار خود را با آن آغاز می‌کند. هگل می‌تواند خلقت جهان را تجریدی منبعث از عدم بداند در حالی‌که در نزد ما خلقت دقیقاً متضمن بنای آن واقعیت درک شده بوسیله حواس است که از آن انسان متفلسف روی گردان می‌شود و باید بشود. هگل می‌تواند «اشرف مخلوقات» را «تجرید محض» بداند در حالی‌که بر عکس انسان متدیّن یقین دارد که طی این فرآیند یعنی فناپذیر بودن او با موهبت مطلق الهی و دریافت این موقعیت عینی از سوی انسان، می‌تواند خداوند را ملاقات نماید. منظور ما از تجرید اولیه کنش باطنی است که توسط آن، انسان خود را بر فراز موقعیت مُدرَک بوسیله حواس و به قلمرو استدراک واقعی می‌رساند. در این قلمرو دیگر، مفاهیم وسیله دریافت واقعیت تلقی نمی‌گردند بلکه در عوض نمایانگر موضوع اندیشه انسان است که از محدودیت‌های بالفعل آزاد شده است.

هنگامی که یک فیلسوف چنان عمل می‌کند که گوئی می‌خواهد و می‌تواند در درون موقعیت عینی خود به تفلسف بپردازد، قدرت تعیین کنندگی این تجرید و توانایی این روی گرداندن گاهی اوقات از نظر مخفی می‌ماند. دکارت در این مورد بهترین نمونه است. هنگامی که به عنوان اول شخص مفرد صحبت می‌کند به نظرمان می‌آید که نیوشای آوای تجربه

شخصی مستقیم او هستیم. اما به هیچ روی اینطور نیست. ضمیر من در نظریه دکارتی می‌اندیشم (ego Cogito) شخصیت انسانی زنده مرکّب از جسم و روح که جسمانیت او هم اکنون توسط دکارت به عنوان یک موضوع شک نادیده گرفته شده است نیست. در این مورد من موضوع آگاهی است که آن چنانکه تصور می‌رود تنها عملی است که تماماً به طبیعت ما تعلق دارد. در واقعیتِ حیّ که در آن آگاهی ویلون اول است اما رهبر ارکستر نیست این نفسِ عامل[۱]، به هیچ روی حضور ندارد در واقع می‌اندیشم (ego Cogito) از نظر دکارت صرفاً به معنی «من واجد آگاهی هستم» نیست بلکه به مفهوم آن است که «این من است که واجد آگاهی است». بنابراین می‌اندیشم (ego Cogito) صرفاً محصول تفکر تجریدی سه گانه‌ای است. تفکر یعنی «منصرف کردن» شخص بر خویشتن که هرگز مانند آن تجربه نشده است با استنتاج از آنچه در موقعیت عینی «آگاهی» (Cogitatio) تجربه شده است آغاز می‌گردد. سپس این یقین حاصل می‌آید که مسندٌالیه باید لزوماً متعلق به آگاهی باشد و این مسندٌالیه همان «من» است. سرانجام آن، شخص را یعنی این شخص متشکّل از جسم و روح را با آن «من» یعنی با تجرید و موضوع حاصل از تجریدِ آگاهی یکی می‌داند. از کلمه «پس» منبعث از موقعیت ملموس که مُدرِک و مُدرَک، تصور و متصور، اندیشه و اندیشیده را در بر می‌گیرد و با عبارت «من می‌اندیشم پس» آغاز می‌گردد این استنتاج حاصل می‌گردد. جوهر اندیشه‌ای به این شیء مدرک به حواس می‌اندیشد. آنگاه «پس» واقعاً گریز ناپذیر (یا چیزی مانند آن یا آن) از قلم می‌افتد. آنگاه ما به اظهار نظر شخص درباره خودش می‌رسیم: بنابراین من (که دیگر موضوع اندیشه نیست بلکه شخص زنده‌ای که با ما سخن می‌گوید) دارای هستی واقعی می‌گردد؛ زیرا این

---

۱. ego، در فلسفه به معنی ذات یا نفس عامل یا نفس فکور است.

هستی در آن نفس عامِل (ego) مُضمَر است.

بدین ترتیب دکارت خواست که با توسّل به روش تجرید نقطه آغاز حقیقت واقع را به عنوان معرفت دریابد اما موفق نشد. منِ شخص حیّ به عنوان هستی موجود نمی‌تواند از طریق چنین استنتاجی تجربه شود بلکه صرفاً از طریق اختلاط کامل با یک تو قابل تجربه است. از طرف دیگر حقیقت واقع که تمام تفلسف‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد نمی‌تواند از طریق تجربه فلسفی حاصل آید؛ آن غیر قابل حصول است.

به‌هرحال فلسفه حق دارد که به عنوان بالاترین پاداشِ این تجرید ضروری، نگریستن به عالم بالا یعنی نگریستن به اعیان شهادتِ مثالی و یا «مُثُل» را ــ و نه نگریستن به زندگی این جهانی را ــ ترویج کند و نوید دهد. این مفهوم که از تعلیمات هندی مربوط به آزاد ساختن دانسته از جهان تجربه حاصل شده است در ابتدا بطور کامل توسط یونانیان بسط یافته است. یونانیان تفوّق حسّ بینایی را بر سایر حواس اثبات کرده‌اند و بنابراین جهان مرئی را به جهانی تبدیل نموده‌اند که داده‌های سایر حواس اکنون باید به آن مفوّض گردد. آنان متقابلاً به تفلسف که در نزد هندیان هنوز فقط کوشش دلیرانه‌ای در جهت تسلط بر نفس بود هویتی بصری یعنی خصلت تفکر ذهنی درباره اعیان مستقل دادند. تاریخ فلسفه یونان، بصری کردن تاریخ اندیشه است که در فلسفه افلاطون بطور کامل تبیین شده و در فلسفه افلوطین به مرحله کمال رسیده است. هدف این تفکرِ مشحون از حیات، هستی عالم کون یا حقیقتی والاتر از هستی است. فلسفه مبتنی بر این پیش فرض است که انسان می‌تواند حقیقت مطلقه را در عوالم کون ببیند.

بر خلاف این نظریه، دین وقتی در صدد تعریف خود از نظر فلسفی بر می‌آید، می‌گوید که دین عبارت از میثاق حقیقتِ مطلق با حقیقت عینی و مستقل است. به این دلیل رویداد اصلی فلسفه مسیحیت یعنی جدال

مَدرَسی بر سر واقعیت یا عدم واقعیت عوالم کون، در جوهر خود درگیری فلسفی بین دین و فلسفه بود و این اهمیت پایدار فلسفه مسیحی است. در فرمول‌های معتبر دینی نظیر گفته مالبرانش که «ما کائنات را در خدا می‌بینیم» باز هم تجرید فلسفی است که لب به سخن می‌گشاید زیرا این «کائنات» آن متعلق‌های قابل تشخیص تفکر عینی نیستند بلکه مانند مُثُل افلاطونی کلی هستند. (Les Idées Intelligibles). بر عکس انسان متدین (یا خود مالبرانش نه به عنوان سیستم ساز فلسفی بلکه به عنوان همان انسان متدینی که بود) هنگامی که همان بیان را اظهار می‌دارد آن را تغییر می‌دهد. اینک «کائنات» از نظر او نمونه‌های عالی یا «جواهر کامل» نیستند بلکه مَثَل‌های اعلای واقعی‌اند، به عبارت دیگر موجودات و اشیایی که او یعنی این شخص جسمانی زندگانی خود را با آنها سپری می‌کند. هنگامی که مالبرانش جرئت می‌کند که بگوید که کائنات را در خدا می‌بیند، منظورش نگریستن به افق اعلی نیست بلکه نگریستن به زندگانی این جهانی است. او اعتراف می‌کند که مراد و غرض در واقعیت حیّ هر مرحله از تطور عالم خلقت بارز و قابل حصول است.

افلاطون روایت انسانی دلکش و شاعرانه‌ای از کمال پر رمز و راز موقعیت عینی به ما می‌دهد. او نیز به خوبی می‌داند که چگونه با حفظ وقار ساکت بماند. به‌هرحال هنگامی که او به توصیف می‌پردازد و سکوت خود را طی آن عبارت فراموش نشدنی رساله هفتم توجیه می‌نماید آنچه مسلّم است کار خود را با واقعیت «با هم زیستن» آغاز می‌کند که در این حالت «در یک لحظه پرتوی از یک شعله فروزان تابیدن می‌گیرد.» اما بلافاصله برای انجام عمل توجیه به بحث درباره تغیّر عالَمِ معلوم یا به عبارت دیگر عالم کون می‌پردازد. انسان با توقف در موقعیت عینی و حتی در حالی‌که شاهد بر آن است رنگین کمانِ پیوند بین حقیقت مطلق و حقیقت واقع طاق خود را بر او می‌گستراند. اگر او بخواهد که از طریق

تفلسف نگاه خود را بر پرتو بیضاء حقیقت مطلق به منزله هدف معرفت بیفکند فقط والاترین طرازهای آفرینش یا ایده‌ها و تغییر هیئت کائنات خود را به او عرضه می‌دارند. قوس بی رنگی ماوراء قوس رنگین پدیدار نمی‌شود. به نظر من در اینجا نیز، اینکه چرا افلاطون از عقیده یکی دانستن خیر با خداوند چنانکه در کتاب جمهور آمده است به مفهومی که در کتاب تیمائوس به عنوان خالق عالم که به تفکر درباره مُثُل می‌پردازد تغییر موضع می‌دهد دلیل آن را می‌توان یافت.

۸

به‌هرحال دین مجاز نیست که حتی در قبال تفاخر بیش از اندازه فلسفه به خود، نسبت به نقش عظیم فلسفه بی‌تفاوت بماند. به این ارتباط بین فلسفه و دین، چشم پوشی واقعی و مکرر از رابطه خویشاوندی اصیل، چشم پوشی از خلاقیت ذاتی لحظه تفکر و چشم پوشی از واقعیتی که بین من و تو رخ می‌گشاید الزاماً نسبت داده می‌شود. دین باید معرفت را نه فقط به منزلهٔ یک ضرورت بلکه هم چنین به عنوان وظیفه انسان بداند. دین باید بداند که تاریخ در توازی با این ضرورت و وظیفه حرکت می‌کند ، و به زبان کتاب مقدس خوردن از شجر معرفت او را از بهشت می‌راند اما به جهان سوق می‌دهد.

اگر اندیشه ما که بر اثر تفلسف تکامل می‌یابد محسوسات جهان را که به ما ارائه می‌شود در هم نمی‌آمیخت جهان یعنی جهان به منزله رابطه قابل درک به حواسّ و دارای رابطه منطقی مستقل در ذات خود از کل هستی چه از جهت مادی و چه از جهت معنوی برای ما وجود خارجی پیدا نمی‌کرد. اگر اندیشه ما این محسوسات جهان را با تمام آنچه که انسان تاکنون تجربه کرده است یا آن را شایسته تجربه شدن دانسته است با هم

در نمی‌آمیخت جهان برای ما وجود خارجی نداشت. اگر اندیشه به روح شکل و هویت نمی‌بخشید و اگر روح بذاته مانند فلسفه به تعیّن و تجمع صفات در ذات خود موفق نمی‌شد روح به مراتب اولیٰ بطور واقعی به منزلهٔ رابطه عینی برای ما وجود پیدا نمی‌کرد. بنای شگفت‌انگیز محمَل تفکر عینی با نظام ایستای مفاهیم و یک نظام پویای مسائل فقط از طریق این حقیقت که فلسفه از بنیاد، پیوند با محسوسات (غیر مجردات) را قطع می‌نمود میسر می‌بود. هر انسانی که بتواند «بیندیشد» می‌تواند از طریق استفاده صِرف از این توانایی و هم چنین از طریق فراگیری تفکر اندیشمندانه به این محمل بپیوندد. فقط از طریق این مفهوم یک تفاهم «عینی» متقابل یعنی تفاهمی که مانند تفاهم دینی مستلزم شناخت متقابل دو انسان از یکدیگر بر اثر مشارکت شخصی آنها در زندگی‌ای که دستاورد خود آنان نباشد حاصل می‌شود. در حقیقت هر دوی این مواقع ذهنی آن نحوه از عملکرد ذهن را میسر می‌سازند که مستلزم گرفتاری در زندگی نیست و بر اثر روش جدلی ثمر بخش، تنش بین عقاید و مسائل متقابل را قابل تحمل می‌سازد.

تبادل تفکرات دینیِ یک محتوای هستی در حالت تعارض (پارادوگس) تحقّق می‌یابد. تبادل تفکرات دینی یک ادعای قابل اثبات نیست (الهیاتی که مدعی چنین حیثیتی باشد نوع مشکوکی از فلسفه است) بلکه عبارت از اشاره به قلمرو مکنون وجود است که نیوشای ندای خویشتن و هر چیز دیگری که باید در این مقام و فقط در این مقام تجربه شود می‌باشد. تبادل هنری که نباید ناگفته از آن گذشت در هیئت کلی (گشتالت)[1] متحیّز می‌گردد که از آن محتوای تبادل شده نمی‌تواند منفصل شود و وجود مستقل پیدا کند. محتوای هستی فقط در فلسفه و از طریق آن

1. Gestalt

به صورت عینی قابل تبادل و قابل توجیه است، در نتیجه صرفاً از طریق عینیت بخشیدن به موقف شیء با توجه به رخدادها حاصل می‌گردد.

در اینجا صدور رأی توام با شک درباره توانایی فلسفه در جهت هدایت و متضمن بودن بر حقیقت به هیچ روی منظور نیست. امکان وجود حقیقت اندیشه ورزنده در واقع به معنی داشتن قدرت تفکر از هستی نیست بلکه یک رابطه واقعی اندیشه ورزیدن نسبت به هستی است. نظام‌های فکری، تجلّیات روابط واقعی اندیشه با هستی است که با توسّل به تجرید میسّر می‌گردد. آنها صرفاً «جوانب» گوناگون مسئله نیستند بلکه شواهد معتبر این سلوک اندیشه ورزانه منبعث از مکاشفه می‌باشند.

شباهت و تفاوت بین روش‌هایی که طی آن دین و فلسفه بر شخص تأثیر می‌کنند بعداً مطرح خواهد گردید.

در واقعیت دینی شخص خود را به صورت تمامیتی متمرکز کرده است زیرا آن فقط به عنوان وجود متّحدی است که شخص می‌تواند متدیّنانه زندگی نماید. در این تمامیت اندیشه نیز طبیعتاً به عنوان یک حوزه قائم به ذات دخالت دارد امّا حوزه‌ای که دیگر در صدد مطلق ساختن قائم به ذات ساختن آن نیست. بعضی اوقات نیز در ذهن فلاسفه معتبر وحدت کلیه‌ای فراهم می‌آید اما به هیچ روی نمی‌توان به آن وحدت تفکر نام نهاد. در عوض اندیشه بر تمام ملکات و استعدادهای شخص فائق می‌آید و آنها را در برمی‌گیرد. و در این کار عظیم تفلسف، حتی نوک انگشتان شخص می‌اندیشند امّا دیگر احساس نمی‌نمایند.

۹

کائن برای انسان، هستیِ رودررو یا شیء متأثر از تأثرات خارجی است. ذات انسان از این رابطه دوگانه با کائن، حیثیت وجودی می‌یابد. در مورد

وجود نمی‌توان تعریف دو پدیده بیرونی را در نظر گرفت بلکه در اینجا دو حالت عمده فعلی وجود اعتبار دارد. کودکی که مادر خود را می‌خواند و کودکی که مادر خود را می‌نگرد و با مثال دقیق‌تر، کودکی که بدون کلام و صرفاً از طریق نگریستن به چشمان مادرش با او سخن می‌گوید و همان کودک هنگامی که به مادرش چون سایر اشیاء می‌نگرد نماینده دوگانگی‌ای است که انسان وابسته به آن است و وابسته باقی می‌ماند. چیزی از این قبیل حتی گهگاه در کسانی که در آستانه مرگ‌اند مشاهده می‌گردد. آنچه در اینجا بدیهی است ساختار دوگانه خویشتنِ خویشِ انسان است. زیرا اینها دو حالت اساسی از هستی ما نسبت به وجود می‌باشند. در واقع این دو حالت همان دو حالت وجود ما بطور کلی یعنی من و تو و من و آن است. من و تو بالاترین درجه تجلّی و شدّت دلبستگی خود را در واقعیّت دینی می‌یابد که برحسب آن کینونت مطلق به عنوان شخص مطلق ملازم یکدیگرند. رابطه من و آن بالاترین درجه تمرکز فکری و تجلی خود را در معرفت فلسفی می‌یابد. در این معرفت، استخراج جوهر اندیشه از منِ ملازمِ حیّ مختص به زمان حاضر من و آن و تغییر حالت آن به صورت شیء که در جوهر خود غیر متحیّز است، موجد اندیشه صحیح درباره کینونات وجود آگاه، آری، ذات خداوند خبیر می‌گردد.

طبق گفته‌ای از فرانتس روزن تسوایک حقیقت لاهوتی می‌خواهد با «هر دو دست» به فلسفه و الهیات متوسل شود. روزن تسوایک چنین ادامه می‌دهد: «آن کس که با ادعیه مضاعف شخص مؤمن و غیر مؤمن به مناجات می‌پردازد حقیقت لاهوتی خود را از چنین شخصی دریغ نمی‌دارد.» اما دعای انسان غیر مؤمن چیست؟ منظور روزن تسوایک از چنین شخصیتی، نیایشی است که گوته از سرنوشت خود به عمل می‌آورد نیایشی که صرفنظر از درجه اصالت آن، تداعی کننده نیایش ملکه

اوری‌پیدی[1] از تقدیر یا روح انسانی است، نیایشی که توی آن تو نیست. اما نوع دیگری از نیایش فیلسوفان وجود دارد که فاصله آن با تو باز هم بیشتر می‌شود و با این وجود به نظر من اهمیت بیشتری دارد.

واقعیت دینیِ ملاقاتِ با مُلاقی که از خلال تمام اَعراض می‌تابد و به نفسه فارغ از عَرَض است تصویری از مُلاقی یعنی چیزی که به عنوان شیء مُدرَک به حواس شناخته آید ندارد. واقعیت دینی فقط حضور حضرتش را می‌شناسد. نشانه‌های او اعم از اینکه تخیلات باشد یا معانی همیشه هر زمان و تا آن قدر که تو به او تبدیل می‌گردد وجود دارد و آن به مفهوم آن است. اما بستر وجود انسانی که او از آن نشئت می‌گیرد و کامل می‌شود ورطه عمیقی است که تخیلات از آن نشئت می‌گیرند. رمزها و نشانه‌های خداوند به وجود می‌آیند که در برخی موارد خود را مجاز می‌شمارند که در فرآیند مشاهده پایدار حتی در جهان ناسوتی تثبیت شوند و بعضی دیگر هیچ ملجاء دیگری را جز خود روح تحمل نمی‌کنند. رمزها مکمل یکدیگرند، به یکدیگر ملحق می‌شوند و به اَشکال کلامی یا تجسّمی پیش روی جامعه مؤمنان قرار می‌گیرند. و خداوند بنابر آنچه ممکن است حدس زد از این همه تشابه و الزاماً تخیلات غیر حقیقی ناخشنود نیست و راضی است به اینکه انسان از طریق آنها هدایت الهی را باز یابد. با این وجود این نشانه‌ها بلافاصله خواهان آنند به چیزی که بیش از آن هستند

---

۱. Prayer Of Euripidean Qeen، اشاره به استغاثه هکوبا دختر دیماس پادشاه فریجیا در تراژدی اوری پید است. زمانی که تروا بوسیله یونانیان فتح شد هکوبا اسیر گردید تقدیر او چنانچه به روایات مختلف پیش بینی شده بیشتر با یادبود سینه سوما در هِلس پونت (Hellesspont) رقم می‌خورد. یونانیان دختر هکوبا به نام پلی اِگسانا را به پای آشیل قربانی کردند. در همان زمان، دریا بدن پولی دورُس (Polydorus) فرزند کوچک هکوبا را که بدست پولیم نستور (Polymnestor) پادشاه تراس کشته شده بود به ساحل انداخت. هکوبا در مقام انتقام فرزندان پولیم نستور را با تدبیری کشت و چشمان آنها را درآورد. (دائرة المعارف بریتانیکا و فرهنگ بزرگ وبستر).

یعنی چیزی بیش از آیات و علامات مُدِّل بر وجود خداوند تبدیل گردند. در نهایت پیوسته چنین اتفاق می‌افتد که این نشانه‌ها چنان به تدریج زیاد می‌شوند که سبیل الهی را مسدود می‌سازند و خدا سرانجام آنها را به خود وا می‌گذارد. سپس نوبت فیلسوف فرا می‌رسد که هم صورت خیالی و هم خدا را که آن صورت نشانه‌ای از او است و اندیشهٔ محض با آن مخالفت دارد و گهگاهی آنها را به عنوان نفی همه تفکرات مابعد طبیعی تلقی می‌کند رد نماید. این «الحاد» خطرناک (Atheoi نامی است که یونانیان بر اشخاصی اطلاق می‌کردند که منکر خدایان سنّتی می‌شدند) همان مناجاتی است که با صیغهٔ سوم شخص مفرد به شکل کلام در مورد تفکری خاص ایراد می‌شود. این هم مناجات فیلسوف به خدایی است که باز هم لایدرک است. بسیار مناسب خواهد بود که انسانهای متدیّن را بیدار نمایند و آنان را وادار نمایند که با لقاء جدیدی، حقانیت خداوند معزول را ثابت نمایند. در این طریق، متدیّنین تصورات خیالی‌ای را که دیگر به هیچ روی حق خدا را ادا نمی‌کنند ویران می‌سازند. روح هم چنانکه فیلسوف را به اهتزاز آورد متدینین را به اهتزاز درمی‌آورد.

۴

عشق به خداوند و اندیشه الوهیت

۱

در آن سطور درهم و بر هم که پاسکال بعد از دو ساعت سَکَرات روحی به رشته تحریر در آورد و همواره آن را تا لحظه مرگ با خود همراه داشت و در آستر نیم تنه[۱] او دوخته شده بود و در نظر ما به فریادهای روح مجرد می‌ماند ما زیر عنوان آتش چنین می‌خوانیم: «خدای ابراهیم، خدای اسحق، خدای یعقوب نه خدای فلاسفه و محققان.»

این عبارات دال بر انقلاب روحی پاسکال است. استحاله روحی او از حالتی از وجود که در آن خدایی وجود ندارد به حالت دیگری که خداوند وجود دارد نبود بلکه استحاله از خدای فلاسفه به خدای ابراهیم بود. او که مستغرق ایمان خود شده بود دیگر نمی‌دانست با خدای فلاسفه چه کند یعنی با خدایی که موقعیت محدودی را در نظام محدودی از تفکر احراز می‌نماید. خدای ابراهیم یعنی خدایی که ابراهیم به او عشق

---

۱. Doublet، جامه‌ای که مردان بصورت نیم تنه‌ای چسبان آستین دار یا بدون آستین در دوره الیزابت اول (دوره رنسانس) می‌پوشیدند و گهگاهی هم دامن کوتاهی داشت.

می‌ورزید و او را می‌پرستید (: «و به قول پاسکال ماحَصَل دیانت یهود چیزی جز عشق به خداوند نیست.») دقیقاً به خاطر آنکه خدا است به هیچ روی قابل تعریف در یک سیستم تفکر نیست. او درست به جهت ذاتیتش و بطور مطلق در فراسوی همه این سیستم‌ها قرار دارد. استفاده فلاسفه از نام خداوند بیش از یک ایده نیست. اما خدا «خدای ابراهیم» یک ایده نیست بلکه همه ایده‌ها در او مستغرق می‌شوند. این همهٔ مطلب نیست. اگر من حتّی به شکلی از هستی بیندیشم که تمام ایده‌ها در آن مستحیل‌اند و فیلسوفانه به منزله یک ایده به آن بیندیشم دیگر مرجع من خدای ابراهیم نیست. «حس جاه‌طلبی»، خاصیت ویژه فلاسفه بر حسب اشاره پاسکال چیزی جز غرور نیست. آنها سیستم فلسفی خود را به جای خدا به جامعه بشری پیشنهاد می‌کنند.

پاسکال فریاد بر می‌آورد: «چه آیا موافق نیستید! فلاسفه خدا را شناختند و نه فقط آرزو کردند که انسان‌ها باید به او عشق بورزند بلکه بهتر است که انسان‌ها به سطح فلاسفه برسند و سپس از رفتن باز مانند!» فلاسفه درست به خاطر آنکه جای خدا را به عنوانی از عناوین یعنی ایده می‌دهند هم خویشتن را و هم بقیه ما را از او بسیار دور می‌کنند. چاره دیگری نیست. انسان باید انتخاب کند. پاسکال نیز طی یکی از آن لحظات هیجان برانگیز هنگامی که احساس کرد که به دعای پیش از احتضار او پاسخ داده می‌شود دست به انتخاب زد: «می‌خواهم که جهان را وداع کنم و فارغ از همه چیزها تنها در حضور تو باشم تا بتوانم با تمام احساسات قلب خویشتن پاسخگوی عدالت تو باشم.»

آنچه مسلّم است پاسکال خود فیلسوف نبود بلکه ریاضیدان بود و پشت کردن به خدای فلاسفه برای یک ریاضیدان آسان‌تر است تا برای یک فیلسوف. زیرا برای فیلسوف اگر بنا بر آن باشد که بخواهد به خدا پشت کند مجبور است که از هر کوششی در جهت شمول خدا در سیستم

فلسفی خود به هر شکل منطقی سرباز زند. به جای شمول خدا به عنوان مضمونی از جملهٔ مضامین یعنی به عنوان عالی‌ترین مضمون بی آنکه عملاً با مفهوم خدا درگیری ذهنی پیدا کند، سیستم فلسفی او کلاً و جزئاً مجبور است که متوجه خدا گردد. این بدان معنی است که فیلسوف مجبور می‌شود که این حقیقت را بپذیرد و قبول نماید که عقیده او درباره حقیقت مطلقه وقتی که حقیقت مطلقه واجد حیات باشد نقض می‌شود؛ «حقیقت مطلقه» هنگامی نقض می‌شود که مورد تعشّق واقع گردد زیرا در آن مرحله حقیقت مطلقه دیگر «حقیقت مطلقه» نیست که انسان بتواند درباره آن به تفلسف بپردازد بلکه حقیقت مطلقه خدا است.

۲

کسانی که می‌خواهند به روشنی به ماهیت کوشش بی پایان و بی‌حاصلی که در کمین فیلسوف دوره بحران است واقف شوند باید به یادداشت‌های بسیار مفصّلی که اثر ناتمام کانت است و طی دوره‌ای هفت ساله در واپسین ایام زندگانی وی نگاشته شده و پس از مرگ وی منتشر شده است مراجعه کنند. در این یادداشت‌ها صحنه‌ای از مصیبت بی‌اندازه زندگانی فیلسوف آشکار می‌گردد. کانت اصل مشکّله گذر به اکمال فلسفه متعالی را با این نام مشخص می‌کند: «اصل الهیات متعالی»؛ در اینجا آنچه مورد علاقه او است این مسئله است که «خدا چیست» و «آیا خدایی وجود دارد؟»

کانت توضیح می‌دهد: «نحوه عملکرد فلسفه متعالی هنوز نامعلوم است: آیا خدایی وجود دارد؟» مادام که این پرسش پاسخی نداشت رسالت فلسفه کانت هنوز به انجام نرسیده بود؛ اما در واپسین روزهای زندگی‌اش که قوای روحانی او در حال افول بود «باز هم این معما لاینحل»

باقی مانده بود. کانت بیشترین کوشش خود را صرف حل این مسئله کرد و مستمراً بر شدت مساعی خود می‌افزود و هر چند گاهی پاسخی می‌یافت اما بی‌درنگ تار و پود پاسخ از هم گسسته می‌شد. سرانجام به فرمولی نهایی رسید: «اندیشیدن به خداوند و اعتقاد به او عمل واحدی است.» افزون بر این «اندیشه درباره خداوند و در عین حال اعتقاد به او و ذات او یکسان است.» اما چنین اعتقادی منجر به وجود پیدا کردن خداوند در فلسفه فیلسوف نمی‌شود.» خداوند کینونتی خارج از من نیست بلکه صرفاً اندیشه‌ای در درون من است.» و یا آنکه چنانکه کانت در جای دیگری می‌گوید «خداوند صرفاً رابطه‌ای اخلاقی در درون من است.»

به رغم اینها او به نوع مشخّصی از «واقعیت» دست می‌یابد. «خداوند صرفاً ایده‌ای منبعث از عقل محض است ولی ایده‌ای است که واجد بالاترین درجه واقعیت درونی و بیرونی می‌باشد.» با این وجود بدیهی است که این نوع از واقعیت کافی نیست که اندیشه درباره خداوند را با «اعتقاد به او و ذات او یکسان بداند.» فلسفه متعالی که رسالت آن حصول اطمینان از این بود که آیا خدایی وجود دارد یا نه سرانجام خود را مجبور دید که اعتراف کند: «پرسیدن اینکه آیا خدایی هست یا نه مطلقاً بی معنی است.»

تناقض هنگامی عمیق‌تر می‌شود که کانت اعتقاد را از این نقطه نظر مورد تحلیل قرار می‌دهد. او ضمناً بین «باور داشتن خدا» و «اعتقاد به خدا» فرقی اساسی قائل می‌شود. «باور داشتن خدا» مسلماً به مفهوم آن است که خداوند، محتوای عقیدتی ایمان شخص است. این خود استنتاجی از این واقعیت است که «اعتقاد به خدا داشتن» در قاموس کانت چنانکه خود مصرّحاً ابراز می‌دارد یعنی اعتقاد به یک خدای حی. بنابراین اعتقاد داشتن به خداوند یعنی استقرار در موقف ارتباط شخصی با آن خدا است ارتباطی که طی آن فقط می‌توان در برابر ذات و کینونتی حی قرار

گرفت.

این تفاوت با بررسی ملحقات کانت آشکارتر می‌شود: عدم اعتقاد به ذاتی که وهمی بیش نیست و هویتی به شمار نمی‌آید.» پس نتیجه این می‌شود که خدایی که هویتی حی نیست یک وهم است. کانت در این مرحله تا به این اندازه به واقعیت ایمان نزدیک می‌گردد. ولی طاقت نمی‌آورد که اعتبار این استنتاج برقرار بماند. سیستم فلسفی او، وی را مجبور می‌سازد که به نحو قاطعانه‌ای به مضیّق ساختن آنچه گفته است بپردازد. همان صفحه از دست نوشت حاوی عبارت زیر است: «ایده خداوند به عنوان خدای حی چیزی جز تقدیر گریز ناپذیر انسان نیست.» اما اگر ایده خداوند صرفاً همین باشد بنابراین «اعتقاد داشتن به خداوند» به نحو قابل قبول کلاً غیر ممکن است؛ به عبارت دیگر برقراری ارتباط هویتی با خداوند مستحیل است. فیلسوف اعلام می‌دارد انسان مجبور است که به لحظه‌ای که به خداوند می‌اندیشد به او اعتقاد داشته باشد. اما فیلسوف مجبور است که عنصر حقیقت را از این ایمان حذف کند که طبیعتاً منتهی به حذف عنصر واقعیت می‌گردد (یعنی هر واقعیتی که صرفاً جنبه روان شناختی ندارد). در اینجا ظاهراً بر حسب ضرورت آن چیزی که برای پاسکال هم چنانکه برای ابراهیم تعیین کننده بود مفقود است و آن عشق به خداوند است.

۳

اما فیلسوفی که مستغرق در ایمان شده است بایستی از عشق سخن گوید. هرمان کوهن آخرین نفر از حلقه پیروان بزرگ کانت نمونه درخشان فیلسوفی است که مستغرق بحر ایمان است.

از زمانی که کوهن جوانی بیش نبود اعتقاد به خداوند اهمیت خاصی

در سیستم تفکر وی داشت که به عنوان یک پدیدار روان شناختی نظر او را به خود جلب کرد. توصیف او از «منشاء اساطیری خدایان» و از «عامل شاعرانه» که در « تخیّل منجر به ایجاد خدایان» دخالت دارد در تحقیقات او درباره «دریافت‌های اساطیری درباره خدا و روح» که در سال ۱۸۶۸ در فصل نامه Steinthal به نام Zeitschrift Fuer Voelkerpsychologie منعکس شده بود جلوه‌ای از این علاقه بود. در این مورد دین در ارتباط با خصوصیت روان شناختی مورد بررسی قرار گرفته بود ولی شأن دین به عنوان مفهومی مستقل و جدای از معرفت در جریان تکامل سیستم فلسفی کوهن زیر سؤال رفت.

کوهن در اثر خود به نام «اخلاقیات اراده ناب» (۱۹۰۴) می‌نویسد: (اگر بنا باشد که ایمان به خدا مفهومی جدا از معرفت داشته باشد خداوند نباید محتوای ایمان قرار گیرد. «از دو نوع از اعتقادی که کانت در اثری که بعد از مرگ او منتشر گردید به آن اشارت دارد یعنی «ایمان داشتن به خدا» (یعنی داخل کردن ایده خداوند در یک سیستم معرفتی)، و «اعتقاد داشتن به خدایی حیّ» (یعنی داشتن رابطه‌ای حیاتی با خداوند به عنوان یک ذات حیّ)، کوهن شق دوم را حتی با شدت بیشتری نسبت به خود کانت مردود می‌شمارد. به این ترتیب او می‌خواهد بر«ایهام بزرگ» کلمه «اعتقاد» فائق آید. در حالی که کانت در ایده خداوند چیزی جز «تقدیر» نوع انسان نمی‌دید کوهن در صدد است که «مفهوم حیات را از مفهوم خدا تفکیک کند.» او در تأیید احتجاج خود به مکتب موسی بن میمون متوسّل می‌شود (اگر چه سه سال بعد در صدد برآمد که حدودی برای این تأیید قائل شود و اظهار داشت که طرفداران موسی‌بن‌میمون بسیار مصّر بودند که بین مفهوم حیات چنانکه در مورد خداوند به کار می‌رود و همان مفهوم زمانی که در مورد انسان به کار می‌رود تمیز قائل شوند یعنی تفاوتی از نظر پیروان مکتب موسی‌بن‌میمون که به کلی با تفاوتی که کوهن قائل به آن است فرق

می‌کند).

از نظر کوهن، خداوند صرفاً یک ایده است هم چنانکه برای کانت بود. کوهن می‌گوید «ما به خدا به عنوان یک ایده می‌اندیشیم یعنی کانون همه ایده‌ها یعنی ایده حقیقت.» خداوند یک هویت نیست. بدین لحاظ او فقط «در حدود اسطوره» فرصت بروز می‌یابد. و «درست به علت آنکه ایده بطور کلی نمی‌تواند با مفهوم وجود مرتبط شود» خداوند نیز به هیچ روی یک وجود نیست نه وجود طبیعی و نه وجود روحانی. مفهوم خداوند به آن جهت به ساختار اندیشه اخلاقی راه یافته است که به عنوان ایده حقیقت و تأسیس وحدت طبیعت و اخلاق، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. کوهن این برداشت از خداوند به عنوان یک ایده را «تدین حقیقی» می‌نامد که فقط هنگامی می‌تواند تکامل یابد که تمام روابط متضمن اعتقاد به خدای حی زیر سؤال می‌رود و نفی می‌شود. جای واقعی خداوند در درون یک سیستم تفکر است. سیستم با شدت هر چه تمام‌تر از حیثیت خود در برابر خدای حی که کمال سیستم و حتی صلاحیت مطلق آن را زیر سؤال می‌برد دفاع می‌نماید. کوهنِ اندیشمند در قبال اعتقادی که از میراثی عتیق برخاسته است و چه بسا که او را در خود مستغرق سازد از خود دفاع می‌کند. دفاع او موفقیت‌آمیز است یعنی موفقیت انسان خالق مجموعه فکری. کوهن برای خدای فلاسفه آخرین پناهگاه را ساخته است.

اگر چه کوشش‌های کوهن برای ادغام خداوند در یک مجموعه فکری با هیچ مانعی مواجه نشده مع‌الوصف او به نحوی مشخّص‌تر از هر فیلسوف معاصر دیگری مستغرق بحر ایمان شده است. بر عکس از آن لحظه به بعد کوشش‌های او معطوف کشمکش تحسین برانگیزی با تجارب خویش گردید.

کوهن نتایج استغراق خود را در بحر ایمان با ادغام آن در سیستم تفکر خود عینیت بخشید. او در آثار خود هیچ جا مستقیماً به این نکته اشاره

نمی‌کند ولی واقعیت اظهر من الشمس است. این تغییر اساسی دقیقاً چه زمانی رخ نمود؟

۴

پاسخ این پرسش در تغییری نهفته است که درباره عشق الهی به مسیر اندیشه کوهن راه یافت. این واقعه در زمانی بعد بود که کوهن همراه با تکامل سیستم خاص خویش به یک رشته از مقالات مربوط به میراث دین یهود که سر و کار پیدا می‌کرد جای مناسبی را به سنگ بنای آن اعتقاد یعنی عشق به خداوند و به عبارت دیگر موجبات اساسی‌ای که بوسیله آن دیانت یهود ارزش کامل و منحصر به فرد خود را متحقق ساخت داد. فقط سه سال بعد از مقاله «اخلاقیات» در تحقیقات مهمی که درباره «دین و اخلاقیات» نموده بود و افراغ آن در قالب فکری هوشیارانه تر از قالب فکری «اخلاقیات» بود و ایده دلبستگی «به اصطلاح به ذات خداوند و به اصطلاح به خدای حی» را مشعر بر اینکه انبیای بنی‌اسرائیل با عقیده رابطه مستقیم بین خدا و انسان» در نبرد بودند منع می‌کرد ما به نکته تازه‌ای درباره عشق به خداوند دست می‌یابیم. «هر چه معرفت به وجود خداوند مقارن با عشق به خداوند باشد نبرد برای ایمان و مجاهده برای شناخت خداوند و برای عشق به خداوند پرشورتر می‌شود. کاملاً مسلّم است که در این مرحله کوهن اندک اندک به ماهیت حیاتی ایمان نزدیک می‌گردد. با این وجود عشق به خداوند باز هم به صورت مجرد باقی می‌ماند و در آن تفحص نمی‌توان نمود.

بار دگر سه سال بعد مقاله کوتاه کوهن درباره «عشق به دین» با جمله عجیب «عشق به خداوند همان عشق به دین است» آغاز می‌گردد و بخش نخستین آن با این جمله که چندان عجیب نیست خاتمه می‌یابد «عشق به

خداوند بنابراین معرفت به اخلاقیات است.» هرگاه ما دقیقاً کاربرد دوگانه کلمه «بودن» را در نظر آوریم می‌توانیم هدفی را بر آن مترتّب بدانیم: و آن دسترسی داشتن به چیزی است که هنوز قابل دسترسی نیست و با این وصف به عنوان مضمون اصلی ایجاد تصدیع می‌کند؛ و نیز دسترسی داشتن به آن طی فرآیندِ یکی دانستن آن با چیز دیگری که قبلاً مفهوم واقع شده است می‌باشد و بدین ترتیب استقرار آن در محلی است که مختص آن است؛ اما این تعیین هویت با موفقیت روبرو نمی‌گردد. تمام آنچه لازمه تشخیص دقیق این مسئله است مقایسه جملات فوق الذکر با هر یک از آیات کتاب مقدس است که عشق به خداوند را که سرچشمه آن مفهوم است می‌ستاید یا به آن امر می‌کند. آنچه در اینجا مورد توصیه و ستایش کوهن قرار می‌گیرد مسئله‌ای است که اساساً و از نظر کیفی ارتباطی با عشق به دین و معرفت اخلاقیات ندارد و در عین حال هر دو را دربرمی‌گیرد. با این وجود در چاپ تجدید نظر شده سخنرانیهای کوهن در ۱۴ ـ ۱۹۱۳ برلین که در ۱۹۱۵ زیر عنوان «مفهوم دین در سیستم فلسفه» انتشار یافته است او از عشقی که یکباره و برای همیشه از شر آن واژه عجیب «بودن» خلاص می‌شود سخن به میان می‌آورد.

کوهن می‌گوید «اگر من خدا را دوست بدارم» (و این استفاده او از واژه «من» قلب خواننده را چون هر «من» واقعی دیگری در اثر هر فیلسوف واقعی دیگر به اهتزاز در می‌آورد)، «دیگر به او ..... » (و این «دیگر» در واقع خود شهادت مستقیمی است) «..... به عنوان حامی اخلاقیات ناسوتی نمی‌اندیشم. .... » پس چه؟ پس به عنوان منتقم بیچارگان در تاریخ جهان. «این منتقم بیچارگان است که من دوستش می‌دارم.» و بعد بر اثر همان کلام: «من در خدا پدر انسان را می‌ستایم.» و در این مرحله «پدر» یعنی «حافظ و یاور بیچارگان» زیرا «انسان» در زیِ انسان بیچاره بر من آشکار می‌گردد.»

ببینید چقدر ما از «عشق به دین» فاصله گرفته‌ایم! با این وجود عامل جدید در آثار کوهن با صراحت و قوّت باز هم بیشتری بیان می‌شود: «از اینجا است که عشق به خداوند از همه معرفت‌ها فراتر می‌رود ... خود آگاهی انسان وقتی او به خداوند عشق می‌ورزد کاملاً اشباع می‌گردد. و بدین ترتیب این معرفت که همه معرفت‌های دیگر را در خود مستحیل می‌نماید دیگر صرفاً معرفت نیست بلکه عشق است.» و کاملاً منطقی است که فرمان کتاب مقدس درباره عشق به خداوند در این مقطع با همان مفهوم ذکر شود و تفسیر گردد: «بی آنکه تمام قلب خود را سرشار از روح وقف هم نوع خویش کنم، بی آنکه تمام روح خود را وقف اجابت تمایلات روحانی جهان اطراف خویش نمایم و بی آنکه تمام مساعی خود را وقف به این خداوند در ارتباط معنوی او با انسان کنم من نمی‌توانم خدا را دوست داشته باشم.»

در این مرحله من می‌خواهم به طرح اعتراضی بپردازم که آن طور که مورد قبول همگان است ارتباطی با این جمله‌های کوهن ندارد بلکه به جمله دیگری مربوط می‌شود که با اینها بی‌ارتباط نیست. کوهن از این نقیضه سخن می‌گوید «که باید انسان را دوست داشته باشم.» و سپس ادامه می‌دهد: «با وجود آنکه کِرمی بیش نیستم قربانی شهوات، طعمه خودپرستی، به رغم اینها باید انسان را دوست داشته باشم. اگر در این کار موفق شوم و مادام که توانایی انجام آن را داشته باشم توانایی دوست داشتن خداوند را نیز خواهم داشت.» با وجود تأکیدی که در این کلمات نهفته است معهذا زندگی بسیاری از اشخاص برجسته خلاف جمله اخیر را ثابت می‌کند. تعالیم کتاب مقدس بر این نقیضه به روشی کاملاً مخالف فائق می‌گردد. کتاب مقدس می‌داند که حکم دوست داشتن انسان مستحیل است. حتی اگر خود خداوند به من فرمان دهد نمی‌توانم نسبت به هر انسانی احساس دوستی کنم. کتاب مقدس صریحاً به دوست داشتن

انسان امر نمی‌کند بلکه با استفاده از مفعول بی واسطه در عوض آن را به شکل قانون عشق مطرح می‌سازد (کتاب لاویان ۳۴ و ۱۸ : ۱۹) من بایستی نسبت به رِآی خود (Rea) یا به عبارت دیگر «مصاحبم» (که معمولاً به «همسایه» ترجمه می‌شود) یعنی نسبت به هر انسان دیگری که در دوران زندگانی خویش به او برخورد می‌کنم از جمله گِر (ger) یعنی «غریبه» یا «مسافر» مشفقانه عمل کنم؛ و او را از مواهب عشق مستفیض گردانم، من او را چنان باید دوست داشته باشم که «گوئی خود من» است (من باید «به او» عشق بورزم معنایی است که فقط در این دو فقره از آیات کتاب مقدس مشاهده می‌گردد.) البته من نباید او را به صِرفِ وضع ظاهر دوست بدارم بلکه به خاطر علقه‌ای اصیل به او عشق بورزم. من می‌توانم چنین اراده کنم و بنابراین می‌توانم فرمان الهی را اطاعت نمایم. این موهبت عشق نسبت به «همسایه»ام که با طرز رفتارم در درونم برانگیخته شده منبعث از اراده من نیست.

از سوی دیگر تورات به انسان توصیه می‌نماید به اینکه خداوند را دوست بدارد (سفر تثنیه ۱۱:۱ و ۱۰:۱۲ و ۶:۵)؛ در این ارتباط تورات فقط به عشق صادقانه نسبت به غریبه‌ای که در همسایگی کسی به سر می‌برد توصیه می‌نماید (سفر تثنیه ۱۰:۱۹) به جهت آنکه خداوند غریبان را دوست دارد. اگر من خداوند را دوست داشته باشم بر اثر عشقی که نسبت به او دارم طبیعتاً کسی را که خداوند دوست می‌دارد نیز دوست خواهم داشت. من خداوند را به عنوان خدا از زمانی که بشناسم دوست خواهم داشت و قوم بنی‌اسرائیل که این فرمان خطاب به او صادر شده است خداوند را می‌شناسد. و به این ترتیب من می‌توانم حکم به دوست داشتن هم‌نوع خود را نیز بپذیرم.

آنچه مسلّم است در اینجا کوهن به مسئله دیگری اشاره دارد. زیرا حالا او این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا از اینکه وجود خدا «فقط یک

ایده است» او باید آزرده خاطر شود. فقط پاسخ می‌دهد «چرا من نباید ایده‌ها را دوست بدارم؟ مگر انسان جز یک ایده اجتماعی چیز دیگری است و با این وصف من فقط می‌توانم او را از طریق این واقعیت و به واسطه آن به عنوان صاحب شخصیت متمایز دوست بدارم. بنابراین بطور خلاصه من می‌توانم نسبت به ایده اجتماعی انسان عشق بورزم.»

از نظر من این چنین نیست. فقط اگر من این یا آن انسان خاص را دوست داشته باشم آیا می‌توانم رابطه خود را به سطح ایده اجتماعی انسان به سطح آن رابطه عاطفی برسانم که تمام هستی من را که می‌توانم به آن نام عشق دهم در بر بگیرد. پس خدا چه می‌شود؟ فرانتس روزن تسوایک ما را انذار می‌کند به اینکه ایده کوهن درباره خداوند را به عنوان اینکه خداوند از نظر کوهن «فقط یک ایده است» نبایستی این چنین تعبیر شود. و این انذار کاملاً بجا است: روزن تسوایک حق دارد تأکید کند که یک ایده برای کوهن «صرفاً یک ایده نیست» با این وجود در عین حال ما نباید «فقط» دیگری را که با مفهوم آن در جمله «خدایی که فقط یک ایده است» کاملاً فرق دارد نادیده بگیریم. اگر بخواهیم ما می‌توانیم ارتباط خود را با ایده جمال و ایده خیر، عشق نام دهیم ـ اگر چه به نظر من همه اینها هنگامی فقط برای روح محتوا و ارزش پیدا می‌کند که عینیت یابد و صورت واقعیت بخود بگیرد. اما عشق نسبت به خداوند از نظر کیفی تفاوت اساسی با آن رابطه دارد. آن کس که خداوند را دوست دارد درست بدان سبب او را دوست دارد که «صرفاً یک ایده نیست» و درست به جهت اینکه «صرفاً یک ایده نیست» می‌تواند او را دوست داشته باشد. من به خود اجازه می‌دهم بگویم که گر چه کوهن حقیقتاً به خداوند به منزله یک ایده می‌اندیشید اما کوهن نیز به خدا به عنوان خدا بسیار عشق می‌ورزید.

۵

کوهن در اثر عظیم خود که پس از کتاب «مفهوم دین» و پس از مرگش زیر عنوان «مذهب عقل مستنبط از مآخذ یهودی» منتشر گردید دوباره منتها با وضوح بیشتری به این مسئله می‌پردازد: «چگونه انسان می‌تواند یک ایده را دوست بدارد؟» و سپس پاسخ می‌دهد: «چطور انسان می‌تواند هر چیز دیگری را به جز ایده دوست بدارد؟» و سپس پاسخ خود را به این ترتیب مورد تأکید قرار می‌دهد «زیرا حتی در عشق مبتنی بر احساسات، انسان فقط انسان آرمانی را دوست دارد یعنی فقط ایده انسان را.» حتّی اگر صحیح باشد که انسان در عشق مرتبط با «احساسات» (یا به عبارت درست‌تر عشقی که تمایلات جسمانی را در بر می‌گیرد) صِرفاً شخص آرمانی را دوست داشته باشد این به هیچ روی به آن معنی نیست که هیچ چیز جز ایده شخص، دوست داشته نشده است؛ حتّی شخصی که شأن آرمانی یافته است باز هم یک شخص است و به یک ایده تبدیل نشده است. اینکه من می‌توانم انسان آرمانی را دوست بدارم به سبب آن است که شخصی را که من به او شأن آرمانی داده‌ام حتماً وجود خارجی دارد. حتی با آنکه برای دانته عشق عروس با وقار معانی[1] مطرح بود با این وجود حقیقت واقع این است که او ابتدا با بئاتریس[2] واقعی برخورد نمود که روح حیات را در وجود او به اهتزاز آورد. اما آیا انگیزه‌ای که ما را توانا می‌سازد و قادر می‌نماید که شخص محبوبی را رتبهٔ آرمانی ببخشیم از عمیق‌ترین جوهر آن شخص محبوب نشأت نمی‌گیرد؟ آیا فرآیند حقیقی آرمانی

---

1. La gloriosa donna della mia mente

۲. بئاتریس (در کمدی الهی اثر دانته) یک شخصیت آرمانی که ابتدا دانته به او به سان یک طفل و سپس به سان یک زن ایده آل عشق ورزید.

شدن به عمیق‌ترین مفهوم یک کشف خود واقعی که منظور خداوند از خلق شخص محبوب بوده است نیست؟

کوهن می‌گوید «عشق انسان به خداوند همان عشق به آرمان اخلاقی است. من فقط می‌توانم آرمان را دوست بدارم و درک آرمان فقط از طریق دوست داشتن آن ممکن است». او می‌گوید حتی در این سطح یعنی بالاترین سطحی که برای فیلسوفی که مستغرق بحر ایمان است مفهوم عشق به خداوند چیست نه آنکه چه چیزی را شامل می‌شود. اما عشق انسان به خداوند عشق به آرمان اخلاقی نیست فقط متضمن آن عشق است. آن کس که خداوند را صرفاً به منزله یک آرمان اخلاقی دوست دارد دیر یا زود بواسطه مشی جهان که در آن طی هر ساعت تمام اصول آرمان اخلاقی او ظاهراً تخطئه می‌گردد مأیوس می‌شود. یأس ایوب بدان سبب است که برای او خداوند با ایده‌آل اخلاقی تفاوت دارد. اما آن کس که از میان طوفان به ایوب پاسخ می‌دهد نسبت به قلمرو آرمان نیز در سطح بالاتری قرار دارد. او مَثَل اعلای آرمان نیست بلکه واجد آن است. او مصدر آرمان است اما طی مرحله صدور خود را نابود نمی‌سازد. وحدانیت خداوند صرفاً خیر نیست بلکه برتر از خیر است. خداوند می‌خواهد که افراد بشر پیرو مظاهر امر او باشند اما در عین حال دوست دارد که غیب الغیوب بودن خداوند مقبول و محبوب واقع گردد. آن کس که خداوند را دوست دارد آرمان را دوست دارد و خداوند را بیش از آرمان دوست دارد. انسان می‌داند که محبوب خداوند است نه محبوب آرمان، نه محبوب یک ایده بلکه محبوب آن کس که صِرف حالت آرمانی قابل درک از طرف او نیست یعنی محبوب ذات مطلقی که ما به او خدا می‌گوییم. بنابراین آیا می‌توان قبول نمود که خداوند در اینجا به عنوان ذات «است»؟ واقعیت آن است که ماهیت مطلق ذات او یعنی نقیضه همه نقیضه‌ها چنین فرضی را باطل می‌سازد. آن بدین معنی است که خداوند به عنوان ذات

عشق می‌ورزد و دوست دارد که به عنوان ذات دوست داشته شود. و اگر خداوند به نفسه ذات نبود او فی‌المثل بر اثر خلق انسان به ذات تبدیل می‌شد تا انسان را دوست بدارد و توسط او دوست داشته شود ــ تا مرا دوست بدارد و توسط من دوست داشته شود. زیرا حتی اگر فرض کنیم که ایده‌ها نیز می‌توانند دوست داشته شوند باز این حقیقت پابرجا است که تنها ذوات هستند که عشق می‌ورزند. حتی فیلسوفی که مستغرق بحر ایمان شده است اگر چه بعد از این استغراق، هم چنان سیستم خود را با صمیمیتی بیشتر از گذشته در آغوش گیرد و عشق بین خدا و انسان را به عنوان عشق بین یک ایده و یک ذات تعبیر کند ــ حتی به رغم اینها او نیز بر وجود عشق بین خدا و انسان که اساساً عشقی متقابل است شهادت می‌دهد. حتی فلسفه‌ای که برای حفظ وجود (esse ; sein) خدا او را از وجود محروم می‌سازد (existentia; dasein)[1] بی آنکه خود بخواهد به پلی اشاره می‌نماید که بر فراز دو ستون غیر قابل تخریب مستقر است. یک ستون فناناپذیر و دیگری فناپذیر، یعنی خدا و انسان.

٦

کوهن زمانی دربارهٔ کانت گفت، «صفت ممیّزه الهیات او، جنبه غیر ذاتی بودن آن به مفهوم متعارف است، اصلی به راستی روحانی: یعنی متعالی ساختن خداوند به صورت یک ایده» و سپس می‌افزاید: «و عمیق‌ترین مفهوم ایدهٔ یهودی از خداوند به هیچ روی دست کمی از این مفهوم ندارد.» تا آنجا که به کانت مربوط می‌شود، کوهن در داوری خود صائب بود. اما طی اثری که از کانت پس از مرگش منتشر گردید، هر چند گاهی

---

۱. هستی، بودن. واژه‌ای که توسط هایدگر در مورد روابط مؤثر داشتن با اشخاص و اشیاءِ پیرامون وضع گردیده است.

شاهد بروز مقاومتی در برابر این متعالی ساختن خداوند به عنوان یک ایده هستیم، تعالی‌ای که بعداً حتی بطور آشکارتری کوهن را از مرتبط ساختن ایده با مفهوم وجود باز می‌دارد.

کانت می‌نویسد:«فلسفه متعالی تحت مفهوم خداوند به جوهری اشاره دارد که واجد عالی‌ترین حالت وجود است» اما او نیز خداوند را به منزلهٔ «حالت آرمانی جوهری» ارزیابی می‌نماید «که ما خالق خودمان هستیم.» آنچه ما در این یادداشت‌ها می‌بینیم که گاه مغشوش به نظر می‌رسد جریان یک دعوی حقوقی است یعنی آخرین مرحله‌ای که مفهوم ایدهٔ خداوند از جانب کسی که به آن می‌اندیشد و به عبارت دیگر آخرین مرحله دعوای بین دو عنصر «ایده و خداوند» که مضمر در ایده خدا است پذیرفته می‌شود دعوایی که هر چند گاهی به نقطه اولیه خود باز می‌گردد تا مرگ، آن را مختومه نماید. کوهن می‌خواهد که ایده را از چنان تواتر منطقی برخوردار سازد تا هر گونه تمایل به ایجاد مخالفت با بسط آن را مستحیل گرداند. کوهن حتی پس از استغراق در بحر ایمان به مجاهدت خود برای حفظ این تواتر ادامه می‌دهد. و ضمن مبادرت به این کار بر این عقیده است که «عمیق‌ترین مفهوم ایده یهودی از خداوند» را با خود دارد. اما حتی عمیق‌ترین مفهوم ایده یهودی از خداوند فقط می‌تواند با استغراق در مفهوم کلامی که خداوند توسط آن خویشتن را بر موسی ظاهر ساخت احراز شود، «من اینجا هستم»[1] این نماد دقیقی از «وجود» ذاتی خداوند است (نه «وجود» مجرد او) و حتی نمادی است برای حضور حیّ او که مستقیماً بیش از جمیع صفات دیگر او بر انسانی که خود را بر او ظاهر می‌سازد تأثیر می‌نماید. معنی‌ای که خود گوینده به صورت خدای ابراهیم، خدای اسحق و خدای یعقوب (سفر خروج ۳:۱۵) از آن مراد

---

۱. سفر خروج ۳:۱۴ بخشی از جمله‌ای که معمولاً به این طریق ترجمه می‌شود: «هستم آنکه هستم».

می‌کند به طور غیر قابل انفکاکی با آن اظهار «من اینجا هستم» یکی است و چنین خدایی به هیچ روی نمی‌تواند تا سطح خدای فلاسفه تنزّل کند.

اما انسانی که می‌گوید «من خدا را که پدر انسان است دوست می‌دارم» اصولاً بلادرنگ در اعماق قلب خویش منکر خدای فلاسفه شده است اگر چه به این موضوع در نزد خویش اعتراف نکند. کوهن بین خدای فلاسفه و خدای ابراهیم خودآگاهانه تفاوت قائل نشد بلکه تا آخرین لحظه امیدوار بود که این هر دو را موفق شود یکی بپندارد. با این وصف صمیم قلب او یعنی نیرویی که اندیشه از آن نیروی حیاتی‌اش را می‌گیرد از جانب او انتخاب خود را کرده و تصمیم گرفته بود. یکی دانستن این دو هویت با شکست روبرو شده بود کما اینکه بر حسب ضرورت باید شکست می‌خورد. زیرا ایده خداوند یعنی شاهکار تعبیر انسان فقط تصویر تصویرها یعنی والاترین همه تصویرها است که بر حسب آن انسان خدای منزه از تشبیه را در نزد خویش تصور می‌نماید. اساساً قبول این واقعیت و قانع بودن به آن منافی مقام انسان است. زیرا وقتی انسان می‌آموزد که خدا را دوست بدارد، فعلیتی را احساس می‌نماید که از حد ایده در می‌گذرد. حتی اگر به همان کوشش عظیم فلاسفه جهت تداوم هدف عشق خویش به عنوان یک موضوع تفکر فلسفی‌اش دست یازد خود این عشق شاهدی بر وجود معشوق است.

۵

دین و تفکر مدرن

۱

اجازه دهید تا رابطه دین و تفکر مدرن را مورد بررسی قرار دهم. منظور من از این موضوع کوشش‌هایی نیست که از منظر واقعیت مذهبی به تفکر بپردازیم یا به ایجاد تفاهمی بین این منظر و فلسفه بر اساس تحمل متقابل اقدام نماییم. بهتر است بگویم که موضوع مورد نظر من تا آنجا به تفکر مدرن مربوط می‌گردد که بر خود لازم می‌داند تا درباره اینکه آیا خصلت یک واقعیت انسانیِ زنده می‌تواند با دین مناسبت داشته باشد و این مناسبت تحت چه شرایط و تا چه حدودی امکان‌پذیر است حکمی صادر کند. ما از سویی در به اصطلاح اگزیستانسیالیزم سارتر و هایدگر و از سوی دیگر در مفهوم روان شناختی در تئوری یونگ درباره ناخودآگاه جمعی به مفهومی هستی شناسانه به قضاوتی از این نوع برمی‌خوریم. این فرضیه که نتیجهٔ بحرانی است که دیانت با آن برخورد کرده است اساساً مبتنی بر داوری‌هایی است که از تفکر روان شناختیِ یا هستی شناختی مدرن سرچشمه می‌گیرد برای هر دو موضع مبنایی ضروری است. چنین

فرضیه‌ای است که باید مورد بررسی ما قرار گیرد.

از اینکه من از هایدگر و سارتر متعاقب یکدیگر صحبت می‌کنم به هیچ روی نمی‌خواهم بگویم که نگرش آنها نسبت به دین یکسان است. برعکس در این خصوص به سان بسیاری از جهات دیگر بی‌تردید آنها با یکدیگر اختلاف بنیادین دارند و طبیعی است که پاسخ به یکی از آنها باید با پاسخ به دیگری تفاوت کلی داشته باشد.

سارتر الحاد خود را این چنین بیان می‌نماید[۱]، «اگزیستانسیالیزم الحادی‌ای که من نماینده آن هستم . . . ». سارتر هایدگر را نیز از نمایندگان این موضع می‌داند اما هایدگر به هیچ روی اجازه نمی‌دهد که در این مقوله گنجانده شود. بنابراین مورد سارتر باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. کاملاً روشن است که او می‌خواهد الحادش به عنوان نتیجه منطقی فلسفه اصالت وجود او تلقی شود. آنچه مسلّم است ما در اینجا با الحادی مواجه هستیم که با تمام الحادهای مادی دیگر تفاوت اساسی دارد. پس بهر حال اعتقاد او از ادراک اگزیستانسیالیستی جهان نشئت می‌گیرد یعنی از دریافتی است که خود نتیجهٔ واقعیت وجودی انسان است و نمی‌توان برای آن اقامه دلیل نمود.

سارتر سخن نیچه و بهتر بگویم فریاد او را که «خدا مرده است» به عنوان بیان واقعیتی مسلم می‌پذیرد. نسل ما در نظر او بطور اخص نسلی است که بعد از خدا به زندگی خود ادامه می‌دهد. در یک مورد این چنین گفته است[۲] در حالی که در مورد دیگری[۳] موکداً چنانکه گویی اعتقاد کامل دارد می‌گوید «خدا وجود ندارد ــ Dieu nèxiste pas ــ» و می‌خواهد بفهماند که این واقعیت که خدا مرده است به مفهوم آن نیست که خدا وجود ندارد یا آنکه دیگر وجود نخواهد داشت. به جای این تفسیر او تفسیر دیگری ارائه می‌کند که به راستی منحصر به فرد است. سارتر می‌گوید[۴] «خدا مرده است، او با ما سخن گفته اینک خاموش است و ما

فقط جسد او را لمس می‌کنیم.» من به هیچ روی در نظر ندارم که در اینجا با این جمله بی‌اهمیت مبتذل سخیف سروکار داشته باشم. اما اجازه دهید که به مبتدای جمله بپردازم: «او با ما سخن گفته اما اکنون خاموش است» در اینجا گفتار سارتر را کاملاً جدی تلقی می‌کنیم به عبارت دیگر اجازه دهید که منظور واقعی سارتر یعنی اینکه انسان در اعصار قبل فکر می‌کرد که صدای خدا را شنوده است اما دیگر قادر نیست که نیوشای گفتار او باشد را نادیده بگیریم. و از خود بپرسیم آیا جداً این نکته حقیقت ندارد که خداوند قبلاً با ما سخن گفته و اکنون خاموش شده است و اینکه آیا نمی‌توان از این جمله همان چیزی را دریافت که عهد عتیق از آن در می‌یابد یعنی آنکه خدای حیّ نه فقط متجلّی بالذات است بلکه نیز مستورِ بالذات است.[۵]

پس درصدد بر آییم که دریابیم مفهوم زیستن در عصر چنین استتار و چنین خاموشیِ الهی چیست و چه بسا که مفهوم آن را برای وجود خود ما به منزله چیزی کاملاً متفاوت با آنچه سارتر می‌خواهد به ما بیاموزد درک کنیم.

سارتر در بیان آنچه می‌خواهد به ما بیاموزد هیچ‌گونه پروایی ندارد.[۶] «این خاموشی خداوند همراه با تداوم نیاز به دین در انسان مدرن امروز نیز چون دیروز نگرانی بزرگ انسان مدرن است. این همان مسئله‌ای است که نیچه، هایدگر و یاسپرز را می‌آزارد.» به کلام دیگر اگزیستانسیالیزم باید غیور باشد و برای همیشه دست از جستجوی خداوند بکشد و خدا را «فراموش» کند.[۷] بعد از یک قرن طولانی بحران عقیدتی و بحران معرفتی، انسان باید سرانجام آزادی خلّاقه‌ای را که به اشتباه منتسب به خدا می‌دانست باز یابد. انسان باید خود را به منزلهٔ موجودی بشناسد که وجود جهان وابسته به حضور او است. سارتر می‌گوید[۸] زیرا «جهانی به‌جز جهان انسانی یعنی جهان ذهنیت انسانی وجود ندارد.» جمله‌ای که

هم اکنون متذکر آن شدم بیشتر شبیه به نظریه ایده‌آلیزمی[۱] که جان تازه یافته است می‌باشد.

مسئله‌ای که متفکر اگزیستانسیالیستِ عصرِ ما را «می‌آزارد» مادامی که این اگزیستانسیالیست چون سارتر بی مطالعه از کنار آن نگذرد از عمق بیشتری از آنچه سارتر فکر می‌کند برخوردار است. و سرانجام این پرسش برای ما پیش می‌آید که آیا تداوم «لزوم دین» مُشعر بر چیزی که ذاتیِ هستی انسان است نیست. آیا هستی واقعاً چنانکه سارتر می‌اندیشد زیستن «برای خویش» و محاط به ذهنیت خود بودن است؟ و آیا وجود اساساً به معنی استقرار در قبال یک مجهول (x) و نه مجهولی که در قبال آن بتوان مقدار معینی را قرار داد بلکه خود مجهول (x) یعنی مجهول غیر قابل تعریف و در نیافتنی می‌باشد؟ سارتر می‌گوید[۹] «خدا جوهر[۲] دیگر است. ولی دیگر برای سارتر[۱۰] کسی است که «ناظر» بر من است و از من شیء قابل درک به حواس می‌سازد چنانکه من از او. هم چنین او ایده خداوند را به منزلهٔ شاهدی که مفرّی از آن نیست درمی‌یابد و اگر قرار بر این باشد «ما چه نیازی به خدا داریم؟ دیگر کافی است هر دیگری می‌خواهد باشد[۱۱].» اما اگر خداوند جوهر دیگر نباشد و خود آن دیگر باشد چه می‌شود؟ و اگر اصولاً خداوند رابطه متقابل موضوع و محمول که در بین من و دیگری برقرار است نباشد بلکه رابطه متقابل من و تو باشد چه می‌شود؟ البته هر

---

۱. Idealism، مذهب اصالت معنی و تصور در متافیزیک. در معنای عمومی، عبارت از گرایش فلسفی مبتنی بر مربوط ساختن کل هستی به اندیشه ـ در معنای وسیع کلمه (مانند آنچه دکارت به کار برده است)

معنای مخصوص واژه ایده‌آلیزم برای اولین بار در اواخر قرن ۱۷ وارد زبان فلسفی شد. لایب‌نیتس بخصوص در مقابل ماتریالیست به کار می‌برد... (فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، آندره لالاند، ترجمه دکتر غلامرضا وثیق).

۲. Quintessence ، عنصر پنجم در فلسفه ارسطو که در هیاکل آسمانی وجود دارند و مصون از زوال و تباهی است و از عناصر اربعه آب و خاک و هوا و آتش متمایز است (فرهنگ وبستر).

دیگر تجربی ضرورتاً به عنوان توی من باقی نمی‌ماند بلکه به آن تبدیل می‌شود یعنی شیء مُدرکِ به حواس برای من چنانکه من برای او هستم. اما در مورد آن دیگر مطلق یعنی حقیقت مطلقه‌ای که در مقابل من قرار دارد یعنی آن مجهول (x) غیر قابل تعریف و درنیافتنی که به آن «خدا» نام می‌نهم وضع بدین قرار نیست. خداوند هرگز نمی‌تواند به صورت شیء مدرک به حواس برای من درآید و من نمی‌توانم با او رابطه دیگری جز رابطه من با توی ازلی و رابطه تو با من ازلی داشته باشم. اما اگر انسان دیگر نتواند به این رابطه دست یابد، اگر خداوند در رابطه با او خاموشی را برگزیده باشد چنانکه او در رابطه با خداوند، پس چیزی به وقوع پیوسته است و این رخداد نه در ذهنیت انسان بلکه در نفس خدا است. پس بهتر است که اصلاً در صدد توجیه آن برای خویشتن طی عبارات نارسا و نشئت گرفته از احساس نظیر عباراتی چون «مرگ» خداوند بر نیاییم بلکه به همان گونه که هست آن را بپذیریم و در عین حال با تأکید بر مصداق موضوع[۱] به سوی رخداد جدیدی حرکت کنیم، به سوی آن رخدادی که طی آن کلام بین زمین و آسمان دوباره شنیده خواهد شد. بدین ترتیب تداوم «لزوم دین» که سارتر به آن معترض است و فکر می‌کند خاموشی خدا را نقض می‌کند، برعکس رهنمون به موقعیتی است که در آن موقعیت انسان از این خاموشی هم‌چنان آگاه می‌گردد.

و در اینجا مطلب[۱۲] سارتر که یاد آور نظر لودویک فوئرباخ است مبنی بر اینکه انسان باید آزادی خلّاقه‌ای را که منسوب به خدا می‌دانست باز یابد و اینکه خود را به منزله موجودی که از طریق او جهان موجودیت می‌یابد مورد تأکید قرار دهد سؤال برانگیزتر است. نظم پدیده‌های شناخته شده که ما آن را جهان می‌نامیم در واقع کار مجموع هزاران نسل از

---

۱. Existential ، (در منطق) تأکید نمودن بر مصداق موضوع موردبحث و نه بر مفهوم آن. (فرهنگ وبستر).

انسانها است. اما صِرف پیدایش این نظم به واسطه واقعیت هستیِ متشکل از عناصر مختلفه‌ای است که حاصل کار ما نیست، با ما مواجهه می‌کند، این هستی در عین حال که حاصل کار ما نیست همراه با ذهنیت ما است. و صرف این لقاء که خواستگاه تمام پدیده‌هایی است که ما به صورت «جهان» منتظم می‌سازیم ساخته دست ما نیست. همه آن هستی مقدّر شده است. ما مقدّر شده‌ایم. مواجهه ما با آن وجود مقدّر شده است و از همین قرار تکوین جهانی که از طریق ما صورت می‌گیرد مقدّر شده است. این تقدیر جهان لایتناهی و من جمله خود ما و کارهای ما واقعیت اساسی هستی است که برای ما به عنوان موجودات زنده قابل دسترسی است. در مقابل این واقعیت انتظار اینکه انسان آزادی خلّاقه خود را باز یابد بیشتر به کلامی مردم فریبانه می‌ماند. آن «آزادی خلّاقه» که واقعاً به ما تعلق دارد و مشارکت ما در خلقت نیز چون خود ما مقدّر شده است. آنچه مهم است استفاده صحیح از این آزادی است یعنی به وجهی که در خور این واقعیت باشد که از آن‌گونه آزادی‌ها است که به ما داده شده است نه کمتر و نه بیشتر. کسی که قضیه «بازیابی آزادی» را جانشین آن می‌کند از هستی حقیقی انسانی که به مفهوم فرستاده شدن و رسالت داشتن است روی بر می‌تابد.

سارتر کار خود را با «خاموشی» خداوند بی آنکه از خود بپرسد چه بخشی از این عدم قبول ما و چه بخشی که تاکنون مورد قبول واقع نشده در خاموشی خداوند چه نقشی بازی کرده است آغاز نموده است. سارتر از خاموشی خدا چنین نتیجه می‌گیرد[۱۳] «که بهر حال برای ما خدایی وجود ندارد. زیرا برای خدایی که من هدف [خلقت] او هستم بی آنکه هدف او خلقت من باشد برای من محلی از اعراب ندارد. این نتیجه‌گیری برای سارتر محتمل است زیرا او رابطه موضوع ـ محمولی را رابطه اصلی[1] و

1. Primary

استثنائی[۱] بین دو کینونت می‌داند. او رابطه تعیین کننده‌ای بین من و تو در مقام مقایسه با رابطه موضوع ـ محمولی که فقط یک توضیح مقوله‌ای است نمی‌بیند. حال سارتر به همین بسنده نمی‌کند[۱۴]: انسان خود بایستی استنتاج کند.» خدا خاموش است یعنی به هیچکس به طور مطلق یا مطلقاً چیزی گفته نمی‌شود که ایجاد تعهد کند. «هیچ رمزی در جهان وجود ندارد.»[۱۵] بنابراین از آنجا که هیچ اخلاقیات عام‌الشمولی نمی‌تواند رفتار ما را مشخص کند، از آنجایی که تمام امکانات کشف ارزش‌های مطلق که مترتّب بر وجود خداوند است از بین رفته است و از آنجایی که انسان از این به بعد «فعال مایشاء»[۱۶] است سرانجام آزاد است و در واقع نفس آزادی است و بر او است که خود ارزش‌ها را تعیین کند. لُب کلام سارتر این است[۱۷] «حال که موضوعیت خداوند به عنوان اَب منتفی است کسی باید ارزش‌ها را وضع کند ..... (Si J´ai Supprimé Diev Le Pére Pour inveter Les Valeurs) زندگی به خودی خود مفهومی مقدم بر تجربه a priori ندارد. .... بر شما است که برای آن مفهومی قائل شوید و ارزش، چیزی جز مفهومی که شما برای آن قائل می‌شوید نیست.» و این دقیقاً همان چیزی است که نیچه گفته است بی آنکه از آن زمان تاکنون در این خصوص سخنی درست‌تر از این گفته نشده. انسان می‌تواند مفهوم یا

---

۱. Exclusive ، استثنایی، منحصر. قضیه‌ای که بیان کند که مسئله تعلق ندارد مگر به موضوع‌های طبقه معین (الف‌ها فقط ب هستند).

۲. در مورد قضیه‌ای جزئی و خاص که مُسند یک قسمتِ تنها را از گسترش موضوع، اثبات یا نفی می‌نماید. ضمناً به Limitative هم گفته می‌شود.

۳. در مورد یک انتخاب (آلترناتیو) یا یک گسسته Disconnective : آنچه که تمام اعضایش غیر قابل تطبیق می‌باشند یعنی سازش ناپذیرند.

۴. در مورد قضیه شرطی که شرط غیر قابل جایگزین شدنی را بیان می‌دارد (Sine qua nan که بی آن هیچ کاری نمی‌توان کرد ـ و چیزی جای آن شرط را نمی‌گیرد یعنی شرط لازم و ضروری) (فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، اثر آندره لالاند).

ارزشی را تصدیق کند یا بپذیرد و از آن به عنوان دلیل راه زندگی خویشتن استفاده کند به شرط آنکه انسان آن را دریافته باشد نه آنکه چنین مفهوم یا ارزشی را جعل کرده باشد. این چنین مفهومی می‌تواند برای من یک مفهوم اشراقی، یک ارزش راهبردی داشته باشد فقط به شرط آنکه در تلقاء با خداوند به من الهام شده باشد نه آنکه نتیجه انتخاب آزاد من از زمره امکانات موجود باشد و یا آنکه افزون بر این نتیجه توافق من با بنی نوع خود باشد: از این به بعد میزان اعتبار همین است. این تز مفهوم تیزبینانه جورج سورل را به خاطر من می‌آورد، اسطوره اجتماعی که نمونه کلاسیک آن اعتصاب عمومی است. این اسطوره تحقق‌ناپذیر آشکارا برای کارگران به منزله رهنمودی است که طبق آن رفتار کنند و لکن عملکرد طبیعی آن منوط به آن است که از تز سورل بی‌اطلاع باشند و صرفاً آن را اسطوره بدانند.

مهم‌تر از احتجاجاتی که توسط یک فرد دارای استعداد عالی ادبی و یک محقق برجسته روان شناختی مطرح می‌شود که برای او همیشه ملاحظات اصیل هستی شناختی ممزوج با مواضیع کاملاً متفاوت است آن احتجاجی است که هایدگر ــ که بی‌تردید در عداد فلاسفه متبحّر در تاریخ فلسفه به مفهوم واقعی کلمه می‌باشد ــ در ارتباط با مسئله دین در روزگار ما مطرح می‌سازد. این اندیشه‌ها که نشانه‌های آن را در آثار زمانه‌های اولیه او می‌توان یافت بیاناتی است که ابتدا با صراحت کامل در آثار دوران بعدی هایدگر در حوالی سال ۱۹۴۳ مطرح شده است.

هایدگر چون سارتر کار خود را با گفته نیچه که «خدا مرده است» آغاز می‌کند و سپس همّ خود را به تفصیل مصروف توجیه این گفته می‌نماید.[۱۸] از نظر او محرز است که نیچه با گفتن این کلام نه فقط می‌خواست موضوعیت خداوند را منتفی سازد بلکه اصولاً مقصد او زدودن عنصر مطلق در جمیع اَشکال آن یعنی در واقع نه تنها در زمینه دین

بلکه هم‌چنین در زمینه فلسفه ماوراءالطبیعه بود. هایدگر معتقد است که می‌تواند در موضع این انکار کامل به موضع جدیدی که یک تفکر هستی شناسانه محض است دست یابد. این آموزه هستی به منزله احراز تجلی‌اش در انسان یا از طریق انسان است. در این آموزه دکترین پارمنیدس که وجود را به عنوان مطلق نخستین که قبل یا فوق صورت قرار می‌گیرد به نحو استادانه‌ای با نظریه هگلی اصل نخستین[۱] که در روح انسان به خود آگاهی می‌رسد در هم تنیده شده است.

ایجاد چنین موضعی به رغم «مرگ خداوند» به جهت آن برای هایدگر میسر شده است که هستی از نظر او تبیین خود را از طریق سرنوشت و تاریخ انسان بدست می‌آورد و مجبور است بدست آورد بی آنکه این هستی از این طریق ماحَصَل ذهنیت انسان بوده باشد. اما از این تبیین چنین مستفاد می‌گردد که با استفاده از طیفی که هایدگر خود از به کار بردن آن احتراز می‌کند باید گفت که خداوند می‌تواند از مردگان مبعوث شود. این بدان معنی است که شکوفایی اندیشه هستی شناختیِ نوین می‌تواند مقدمات حصول به نقطه عطفی را فراهم آورد که در آن الوهیت یا چنانکه هایدگر در توافق با هولدرلینِ شاعر ترجیح می‌دهد بگوید ربوبیت به صورت‌هایی بدیع و غیر قابل پیش بینی ظاهر شود. این اندیشه چنانکه هایدگر مکرراً تأکید می‌نماید الحاد نیست زیرا چه «نفیاً یا اثباتاً چیزی درباره احتمال وجود خدا نمی‌گوید».[۱۹] بلکه باید گفت که این اندیشه «از طریق دریافت وافی به منظور خود درباره وجود» برای اولین بار طرح این پرسش را به نحو موجّهی ممکن می‌سازد که «کیفیت هستی شناختی رابطه بین وجود و الوهیت چیست.»

هایدگر نه فقط به استنباط ما از این نظریه به عنوان الحاد اعتراض

---

۱. برای مطالعه بیشتر به کتاب فلسفه هگل اثر W.T. Stace ، ترجمه دکتر حمید عنایت جلد اول صفحه ۱۱۰ رجوع شود.

دارد[۲۰]، بلکه هم‌چنین به برداشت ما از آن به عنوان indiffrentism[۱] که سرانجام به پوچ گرایی خواهد انجامید اعتراض می‌کند. هایدگر به هیچ روی نمی‌خواهد ما را نسبت به مسئله دین لاقید سازد. به نظر او نیاز واقعی این دوران بیشتر معطوف به تعمق درباره مفاهیم اساسی دینی یعنی ایضاح همراه با تفکر درباره مفهوم کلماتی نظیر خداوند و حضرت ربوبیّت است. او می‌گوید: «ما اگر بنا باشد که به عنوان انسان یعنی مخلوق رابطه انسان و خدا را تجربه کنیم آیا اول نباید قادر باشیم که این کلمات را با بیشترین درجه دقّت دریابیم و بشنویم. و لکن به عقیده او این مسئله متعلق به روش اندیشیدن تازه‌ای درباره هستی بوسیله انسان است. طبق اندیشه هایدگر[۲۱] آنچه مسلم است بر انسان نیست که دریابد خداوند کجا و چگونه دوباره ظهور خواهد کرد. هایدگر توضیح می‌دهد که چنین ظهوری فقط از طریق تقدیر خود هستی واقع خواهد شد. او خود می‌گوید[۲۲] از آنجا که اقتضای ضمنی چنین ظهوری که «قبلاً و طی تمهیدات طولانیِ هستی فی‌نفسه در حقیقت خود آشکار شده و تجربه شده است» بنابراین درباره اینکه چه بخشی در مورد حقیقت تبیین «چگونگی و یوم طلوع رب» قابل انتساب به تفکر انسان است شکی نمی‌تواند وجود داشته باشد. در واقع دقیقاً در اندیشه انسان درباره حقیقت است که جوهر وجود آشکار می‌گردد. هایدگر این طلوعِ تاکنون نامشخّصِ ربّ را به عنوان زمینه روشنی می‌پندارد که پیش از آن «ظهور خداوند و خدایان دوباره آغاز خواهد گردید.»

هایدگر زمانی[۲۳] هنگام تفسیر بیان هولدرلین که دوران ما را دوران انحطاط فکری لقب داده بود این دوران را «زمانی می‌داند که خدایان گریخته‌اند و زمانی که خدای یکتا قریب الظهور است.» این دوران، دوران

---

۱. indiffrentism ، اصلی که به موجب آن اختلافات در عقاید مذهبی اساساً اهمیتی ندارد (فرهنگ بزرگ وبستر).

انحطاط است به سبب آنکه از دو فقدان رنج می‌برد: «یکی فقدان خدایانی که مرده‌اند و دیگر فقدان خدایی که هنوز ظاهر نشده است.» درست به همان گونه که کلمة اللّه نمی‌تواند بگوید که او به ذاته آن هویّتی است که در رب ساکن است[۲۴] بنابراین خداوند به ذاته غایب است. این «عصری است که در آن خداوند غایب است[۲۵]. کلمة اللّه و خداوند هر دو غایبند. کلمة اللّه به جهت آن غایب نیست که خدا غایب است و خداوند به جهت آن غایب نیست که کلمة اللّه غایب است. آنها هر دو با هم غایبند و با یکدیگر ظاهر می‌شوند و این بواسطه نزدیکی انسان با هستی است که گهگاهی از دیدگاه تاریخی بر انسان تجلی می‌کند. بدین سان هایدگر اندرز می‌دهد که انسان این دوران نباید بکوشد که برای خود خدایی بسازد یا اینکه خدای مألوف را مخاطب قرار دهد.

بدین ترتیب هایدگر بطور کلی در برابر مفهوم «دین» و بطور اخص در برابر اصل پیامبری در سنّت مسیحی ـ یهودی ما را انذار می‌نماید. او چنین می‌گوید[۲۶] «کار پیامبران این ادیان با پیشگویی کلام خداوند آغاز نمی‌شود. آنان بی‌درنگ منادی خدایی می‌گردند که در او اطمینان به رستگاری از طریق موهبتی فوق طبیعی وجود دارد.» اتفاقاً من هرگز در روزگار خویش در سطح بالای نگرش فلسفی با چنین سوءِ تفاهم عمیقی درباره انبیای بنی‌اسرائیل مواجه نشدم. انبیای بنی‌اسرائیل هرگز منادی خدایی نبوده‌اند که کوشش مستمعین ایشان در جهت خوف و رجاء از او باشد. هدف آنها پیوسته شکستن خوف آنان و اعلام ظهور خدای ناخواسته‌ای است که می‌خواهد مخلوقات بشری او در ورطهٔ بی انتهای در معرض مخاطره بی‌چون‌وچرا حالت واقعی پیدا کنند و انسان شوند و هدف آن انبیاء رد تمام کسانی است که تصور می‌کنند می‌توانند در حِرز ایمانی که هیکل خداوند در میان آنان است پناه گیرند. این خدای مقتضیات تاریخی است آن چنانکه انبیای بنی‌اسرائیل به او انذار نمودند.

واقعیت اساسی این نبوّات به خود اجازه نمی‌دهد که بـه صـندوق خـانه «ادیان» افکنده شود. در این برهه تاریخی این واقعیت چون همیشه زنده و فعال است.

در اینجا مجال بحث انتقادی دربـاره فـرضیه هـایدگر دربـاره هسـتی نیست. فقط باید اعتراف کنم که از نظر من مفهوم وجود که دالّ بر چیزی جز واقعیت مکنون در کلِ هستی است یعنی آن چیزی که وجود دارد برای من مفهومی کاملاً تو خالی به شمار می‌آید. بدین معنا که جز اینکه من به مذهب توسّل جویم و در مذهب، وصف فلسفی الوهیت را مشاهده کنم که مشابه با وصف بعضی از علمای مَدرَسی مسیحی و صوفیائی است که درباره ذات الوهیت فی حد ذاته یعنی قدیم بودن آن تأمل می‌کنند یا تصور می‌نمایند که تأمل می‌نمایند چاره‌ای ندارم. در هر حال باید توجه کرد که یکی از عرفا و بـزرگترین آنـان یـعنی مـایستر اکـهارت[۱] از طـریق وضـع اصل «خداوند مـا فـوق وجـود و هسـتی است بـه عـنوان حـقیقت بـرتر "Est enim (Deus) Super esse et ens" به جای جمله خداوند وجود دارد (esse et (Deus) بر اثر اَقدام افلاطون مشی می‌نماید. این مطلب را با بیان هایدگر مقایسه کنید[۲۷]. «خداوندی که نه حیثیت لاهوتی دارد نه حیثیت ناسوتی. خداوند چیزی بیش از همه آن چیزهایی است که وجود دارند و با این وصف از همه آن چـیزهایی کـه وجـود دارد بـه مـا نـزدیک‌تر است، می‌خواهد ..... فرشته باشد یا خدا. خداوند از همه چیز به ما نزدیک‌تر است» اگر از این عبارت آخر چیزی جز آنچه خود من هستم منظور شود و نه در واقع به عنوان موضوعِ اندیشه Cogito بلمه در تـمامیت شـخصیت من در این صورت مفهوم هستی خصیصه قابل تصور بودن را کـه ظـاهراً در نـزد هـایدگر از اعـتبار خـاصی بـرخـوردار است بـرای مـن از دست

---

۱. Meister Eekhart، عالم الهیات و خطیب و مؤسس نحله عرفان آلمانی (۱۲۶۰ ـ ۱۳۲۷) (فرهنگ وبستر).

می‌دهد.

در هر حال من ذهن خویش را به نظریات او درباره الوهیت محدود می‌کنم. این نظریه‌ها که از حدّ اعلای درجه آگاهی از حدودی است که خود انسان برای خویشتن ترسیم کرده است فقط معطوف به «ظهور» خداوند می‌باشد. این نظریه‌ها بطور اخص معطوف به آن پیش‌فرض‌های تجدید ظهورات آینده است که به قلمرو تفکر انسانی مربوط می‌شود، تفکر انسانی یعنی وجود. عجیب‌ترین و سؤال برانگیزترین مسئله درباره این نظریه‌ها، به نظر من این واقعیت است که این نظریه‌ها معطوف به او است یعنی تجدید ظهور محتمل آن کسی است که موضوع این نظریه‌ها به عنوان خدا یا الوهیت می‌باشد. در تمام زمان‌ها از زمانی که انسان‌ها نخستین بار نامی برای آن حقیقت لا یوصف ازلی یافتند، آنانی که به این نام موصوف شده‌اند وجودات مافوق وجود مادی بوده‌اند. یعنی آنها بر اثر ماهیت خود در نزد ما وجوداتی قابل درک به حواس نبودند با این وصف هستی‌هایی می‌باشند که از طریق رابطه‌ای که با ما برقرار ساخته‌اند از وجود آنها آگاه گردیدیم. آنها به صورت در حال تغییر، به صورت ثابت یا بی هیچ مشکلی در رابطه با ما قرار گرفته‌اند و به ما اجازه داده‌اند که با آنها رابطه برقرار کنیم. این هستی مطلق به ما توجه نمود، بر ما نازل شد، خود را به ما نمایاند و به صورت حلولی با ما سخن گفت. منتَظَر بر حسب اراده خویش از رمز رجعیّت خویش ظاهر شد، ما باعث ظهور او نبودیم.

این امر پیوسته دین را از سحر و جادو متمایز نموده زیرا آن کسی را که انسان تصور می‌کرد که با سحر و افسون احضار کرده است نمی‌توانست دیگر حتی اگر حیثیت خدایی داشت به عنوان خدا موضوع اعتقاد قرار گیرد. خدا برای انسان مجموعه‌ای از نیروهایی بود که قدرت و معرفت محاط به اسرار انسانی می‌توانست مقدّر باشد. آن کسی که چنین خدایی را با سحر و افسون احضار می‌کرد دیگر مخاطب آن خدا نبود و هیچ

پرسشی را در ذهن او بر نمی‌انگیخت و حتی اگر ادعیه‌ای بر زبان می‌راند کسی که ما تصور می‌کنیم مورد خطاب دعا قرار می‌گرفت نبود. و در واقع هم چنانکه هایدگر زمانی هنگام تفسیر کلمات هولدرلین که شعر را اثری مرکّب از خدایان الهام دهنده و انسان‌هایی که مُلهَم از آن خدایان بودند می‌دانست اظهار داشت[۲۸] انسان نه فقط به خدا احتیاج دارد بلکه «خدا نیز نیازمند انسان» است. خداوند انسان را متّکی به نفس می‌خواهد هم چنانکه انسان‌ها دیر زمانی است به این حقیقت پی برده‌اند یعنی به عنوان شریک گفت‌وگو، مصاحب در کار، به عنوان کسی که خداوند را دوست دارد. بدین سان خداوند نیازمند مخلوق خویشتن است یا می‌خواهد که نیازمند او باشد.

در هر حال در هیچ برهه‌ای از زمان و مکان طی تاریخِ رابطه بین خدا و انسان، که هایدگر بعدها متذکر آن می‌شود یعنی اینکه «نه انسان‌ها و نه خدایان هرگز نمی‌توانند خود بخود با حضرت باری رابطه مستقیم برقرار کنند مصداق پیدا نکرده است. همیشه و مکرر در مکرر انسان‌ها بوسیله خداوندی که به ذاته باعث تشویش و به وجد آوردن آنان است مواجه شده‌اند و شخص عبادت کننده هر چند مسحور در قدرت او شخصاً خداوند را عبادت می‌نماید. خداوند اجازه نمی‌دهد که با سحر و افسون فرا خوانده شود اما خداوند دیگران را نیز مجبور نمی‌نماید. خداوند قائم به ذات خویشتن است و آنچه راکه قائم به ذات است جایز می‌داند. هر دو این حقیقت، خداوند را از نیروهای شیطانی متمایز می‌کند. در واقع چه بسا که این مسئله که آیا انسان خداوند را قبول دارد یا او را انکار می‌کند برای خداوند واجد اهمیتی نباشد. از طریق این قبول یا انکار انسان در کل هستی خویش و با تصمیمی که از این تمامیت وجود سرچشمه می‌گیرد ممکن است نقش عظیمی در ظهور واقعی یا مکنونیت خداوند داشته باشد. اما بین عالم لاهوت و عالم ناسوت هیچ جایی برای نفوذ اندیشه

توجیه کننده ادراک نیست. آن خدایی که ظهورش می‌تواند با توسل به چنین تأثیر جادویی مدرن کلاً یا جزئاً متأثر شود فقط از لحاظ اسم با آن خدایی مشابهت دارد که ما انسان‌ها به اتفاق آراء به رغم تمام تفاوت هایی که در تعالیم مذهبی ما وجود دارد به عنوان خداوند مخاطب قرار می‌دهیم. سخن گفتن از تجدید ظهور خدایی که محصول اندیشه است توجیه‌پذیر نیست.

البته نباید تصور کرد که هایدگر تا حدودی از مبحث ما غافل است. زمانی در ۱۹۳۶ هنگامی که دوباره به تفسیر هولدرلین می‌پردازد به این واقعیت اساسی که من هم اکنون به آن اشاره کردم بسیار نزدیک می‌شود. هولدرلین در مورد انسان‌ها می‌گوید:

از آنجا که هستی ما گویش ما است
به گفتار یکدیگر گوش فرا می‌داریم

هایدگر این عبارت را به این طریق توجیه می‌کند[۲۹] «خدایان فقط می‌توانند وقتی به کلام وارد شوند که خود به نفسه ما را مخاطب قرار دهند و به ما توسّل جویند. کلمة اللهی که خدایان را مخاطب قرار می‌دهد همیشه پاسخی به این تقاضا است.» این گواهی است بر آن چیزی که من به آن اصل گفت‌وگو یا رابطه گفت و شنود بین ذات خداوند و ذات انسانی نام می‌دهم.

اما از آن زمان تاکنون ما چیزی از این قبیل از هایدگر نشنیده‌ایم. در واقع اگر همه آن چیزهایی را که اخیراً درباره خداوند گفته است در کنار هم قرار دهیم به نظر می‌رسد که بذرهای باروری که جبراً نادیده گرفته شده است نابود گردیده است. هایدگر دیگر خود را دلبسته به آن چیزی که ما به الاشتراک افکار غامض نشئت گرفته از خدای بزرگ بشریّت «و شخص موعود است» نشان نمی‌دهد. بلکه به تمام توانایی ذهنی و کلامی خود متشبّث می‌گردد تا او یعنی مُنتَظَر را از همه آنچه بوده است باز

شناسد. کسی که ناظر به نحوه بیان مطلب هایدگر از منظر تاریخی است دیگر تردید نمی‌نماید که این تاریخ معاصر است که این بذرها را ریشه کن کرده و به جای آنها اعتقادی کاملاً جدید را غرس نموده است. اگر انسان بیانات گهگاهی مراحل مختلف زندگی هایدگر را من جمله نطق خطابیه ماه می ۱۹۳۳ را با اعلامیه خطاب به دانشجویان در ۳ نوامبر همان سال را مقایسه کند چگونگی وقوع تدریجی این رویکرد را می‌تواند به وضوح دریابد. نطق خطابیه[۳۰] ماه می هایدگر با عبارات معمولی به ستایش شکوه و عظمت «شورش مسلحانه‌ای» (Aufbruch) که با موفقیت توأم بوده است می‌پردازد. در اعلامیه ۳ نوامبر[۳۱] روح شیطانی حاکم بر آن برهه از تاریخ تحت عنوان «واقعیت آلمانی آینده و حال و قانون آن» اعلام می‌گردد. اینجا دیگر تاریخ حضور ندارد، مانند همه دوران‌های اعتقادی تحت حکومت الهی است اما تاریخ که به نفسه نیاز به دلیل ندارد راه شخص منتَظَر را تعیین می‌نماید.

البته دریافت‌های هایدگر از تاریخ چیزی جز فهرست یک رشته وقایع کهنه شده نیست. در ۱۹۳۹ هایدگر اظهار داشت[۳۲]: «تاریخ به مفهوم واقعی بسیار نادر است» و سپس افزود: «تاریخ وقتی حیثیت می‌یابد که جوهر حقیقت بطور اساسی مشخص شود.» اما آنچه او تاریخ می‌پندارد فقط زمان معاصر او است یعنی درست همان زمانی که نکات مورد شک به غیر انسانی‌ترین وجه منجر به گمراهی او گردید. او اندیشه خود را یعنی اندیشه وجود[۳۳] را که در آن اندیشه مشارکت می‌ورزد و زمینه آماده ساختن برای طلوع ذات قدسی را به آن نسبت می‌دهد به آن عصری که آن را به عنوان تاریخ مورد تأیید قرار داده است مرتبط نموده است. او چنان اندیشه خود را به عصر خویش پیوند زده است که هیچ فیلسوف دیگری بدین سان عمل نکرده. آیا او یعنی این اندیشمند معتقد به اصالت وجود علیرغم این همه می‌تواند برخلاف مقتضیات زمان با تمام وجود برای

آزادی‌ای که مستلزم جاودانگی است درگیر شود و آن را به چنگ آوَرَد؟ یا اینکه او باید به تقدیر زمان خویش تسلیم شود و ضمناً همراه با آن، تسلیم قدوسیّتی گردد که نسبت به آن هیچ تقدّس انسانی و هیچ موقف تقدّس یافته پایدار انسانی در قبال توهم تاریخی بتواند مسئولانه پاسخ گوید؟ مسائلی که من مطرح می‌کنم صرفاً بازی با کلمات نیست بلکه مسائلی واقعی است.

از میان دو نفری که اصطلاح خدا مرده است نیچه را مد نظر قرار داده‌اند نفر اول یعنی سارتر با اصل موضوعه جعل اختیاری مفهوم و مدلول به عبث این اندیشه و نفس خویش را نجات داده است. نفر دوم یعنی هایدگر به ابداع مفهومی از تولد دوباره خداوند از تفکر درباره حقیقت می‌پردازد که به دام فریبنده زمان تاریخی می‌افتد. مسیر این نوع از اگزیستانسیالیزم راه به جایی نمی‌برد.

۲

یونگ روانشناس برجسته ایّام ما بر خلاف هایدگر و سارتر دیانت را به شکل تاریخی و بیوگرافیک آن موضوع مطالعات عمیق قرار داده است. او را نباید به خاطر شمول تعداد زیادی از پدیده‌هایی که من آنها را به عنوان شبه دینی موصوف می‌کنم در مطالعات خود مورد ملامت قرار داد. من این پدیده‌ها را به این دلیل شبه دینی می‌نامم که این پدیده‌ها به هیچ روی گواه بر رابطه واقعی ذاتی با خدای واحدی که به عنوان هستی مطلق در تقابل با فرد تجربه می‌شود و موضوع اعتقاد قرار می‌گیرد نیست. یونگ مصرحاً اظهار می‌دارد که به هیچ روی نمی‌خواهد از مرزهایی که خود برای نظام روانشناسی ترسیم کرده است پا فراتر نهد. این روانشناسی برای تشخیص کیفی بین دو قلمرو یعنی حوزه دین و قلمرو شبه دین معیاری به

شمار نمی‌آید درست همان‌طوری‌که مثلاً جامعه شناسی ماگس وبر نتوانست عیناً تفاوتی بین قدرت نفوذ موسی و قدرت نفوذ هیتلر بر مردم قائل شود. یونگ از آن جهت باید مورد انتقاد قرار گیرد که با آزادی عمل مطلق از مرزهای روانشناسی نسبت به اساسی‌ترین مفاهیم آن پا فراتر می‌گذارد. البته در بیشتر موارد او خود به این مسئله آگاه نیست و توجهی به آن ندارد.

البته یونگ در بیان مواضع دقیق روانشناختی در زمینه مسائل دینی باز نمی‌ماند. البته در بسیاری از موارد همین اظهارنظرها حتّی همراه با تأکید صریح درباره اعتبار محدود نظریات او است. یکی از این موارد هنگامی[۳۴] است که بر حسب گفته یونگ وحی به عنوان «انکشاف اعماق روح انسانی با یکی از اَشکال روانشناختی آغاز می‌گردد . . . . که البته از آن درباره آنچه منظور نظر ممکن است نباشد نمی‌توان استنتاجی کرد.» افزون بر این او در مناسبت‌های معین به طور اصولی اعلام می‌دارد[۳۵]که «از هر گونه اظهارنظری درباره ذات متعال باید پرهیز کرد» زیرا چنین اظهاری «پیوسته جز استدلال خنده آور عقل انسان که به مرزهای خویش، آگاهی ندارد چیز دیگری نیست.» اگر خدا را حالتی از روح بدانیم یعنی «صرفاً آن را تعبیری درباره مدرک و نه درباره لایُدرَک به حساب آوریم در باب آن [اینجا فرمولی که فوقاً بدان اشاره گردید کلمه به کلمه تکرار شده است.] صرفاً به هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان رسید.» چنین جمله‌هایی نمودار موقعیت مشروع روانشناسی است که چون هر علم دیگری مجاز است تا زمانی که به ابراز نظریات مستند می‌پردازد مادامی که از مرزهای خاص خویش قدم بیرون ننهد کاری ناروا انجام نداده است.

هر گاه گفته شود[۳۶]که دین «علقه‌ای قوی برای رخدادهای ناخودآگاه است که ارتباطی با خودآگاه ندارد بلکه در عوض در سوی دیگر آن یعنی در ظلمت سرزمین ناشناخته ناخودآگاه» واقع می‌شود از مرزهای

روانشناسی پا فراتر نهاده‌ایم. در اینجا تعریف دین مطلقاً نارسا است. و چنین تعریفی را بر خود نمی‌پسندد. زیرا اگر دین رابطه‌ای با رخدادهای دنیای ناخودآگاه باشد که مفهوم این تعریف چیزی جز رخدادهایی نباشد که در روح خود شخص واقع می‌گردد پس تلویحاً می‌توان نتیجه گرفت که دین رابطه با یک هستی کلی یا حقیقت قائم به ذات نیست که صرفنظر از آنکه منشاء گرفتن دین از روح انسانی تا چه اندازه ممکن است کامل باشد همیشه خارج از دایره شناسایی باقی می‌ماند. به عبارت دقیق‌تر دین رابطه‌ای بین یک من نسبت به یک تو نیست. در هر حال این راهی است که تمام متألهان مشهور اعصار بدین ترتیب دیانت خود را درک کرده‌اند حتی اگر با اشتیاق بسیار خواسته باشند عارفانه من خود را در آن، تو مستغرق نمایند.

اما دیانت معهذا موضوع رابطه‌ای است بین انسان و خدا نه حَصر در خود خدا. بنابراین از اینکه بدانیم که یونگ در مورد خداوند چه می‌اندیشد برای ما بسیار مهم است. تصور او از خداوند بطورکلی[۳۷] یک «محتوای فرا روانی قائم به ذات می‌باشد.» این بدان معنی است که تصوّر او از خداوند به عنوان یک هستی یا حقیقت قائم به ذات نیست که محتوای فرا روانی با آن مماثل باشد بلکه عین این محتوا به نفسه است. یونگ سپس می‌افزاید اگر این طور نباشد «آن‌گاه خداوند در واقع حقیقتی نیست زیرا در آن صورت به هیچ روی او نمی‌تواند بر زندگی ما تأثیر گذارد.» طبق این گفته هر آنچه که حالت محتوای فرا روانی قائم به ذات را ندارد و در عوض موجد یا شریک ایجاد یک محتوای فرا روانی است چنین استنباط می‌گردد که بر زندگی ما تأثیر نمی‌گذارد و بنابراین حقیقی نیست.

علیرغم این یونگ نیز یک «رابطه محتوم و متقابل بین انسان و خداوند» را تصدیق[۳۸] می‌کند. یونگ بی‌درنگ اظهار می‌دارد که آنچه مسلّم است

خداوند «برای روانشناسی ما ..... تابعی از ناخودآگاه است.» به هر حال به هیچ روی در نظر نبوده است که این تز صرفاً در درون مرزهای روانشناختی معتبر شمرده شود، زیرا در تقابل با «مفاهیم جزئی» قرار دارد که برحسب این مفاهیم «خداوند به نفسه وجود دارد» و به عبارت دیگر از دیدگاه روانشناسی «انسان از این واقعیت که رفتار از ذات درونی خود شخص منبعث می‌گردد نا آگاه است.»

بنابراین در اینجا بطور روشن اظهار شده است که آنچه شخصِ معتقد، به خداوند نسبت می‌دهد منبعث از روح خود او است. بنابراین چگونه می‌توان این بیان را با بیان یونگ[۳۹] مبنی بر اینکه منظور او از این همه «تقریباً همان چیزی است که منظور کانت بوده زمانی که کانت شیء فی‌نفسه را مفهومی کاملاً سلبی و مختلف‌فیه بشمار می‌آورد که از نظر من بیانی نامفهوم است آشتی داد. کانت اظهار داشته که اشیاء به نفسه از طریق هر گونه مقوله‌ای شناخته نمی‌شوند زیرا اشیاء قابل درک به حواس نیستند بلکه باید آنها را صرفاً چیزی ناشناخته دانست. در هر حال اینکه آن پدیده‌ای که فی‌المثل من به آن درخت مقابل پنجره‌ام می‌گویم از دیدار من با یک چیز ناشناخته نشئت نمی‌گیرد بلکه از ذات درونی من منبعث می‌گردد مطلقاً منظور کانت نبوده است.

یونگ در تضاد با بیان خود که می‌خواهد از هر گونه اظهارنظری درباره حیثیت خارج از جهان مادی بودن پرهیز کند خود را[۴۰] با این نظریه که طبق آن خداوند «بطور مطلق» وجود ندارد یعنی مستقل از جوهر اندیشه انسانی و در ورای تمام حیثیات بشری است هم عنان می‌داند. پس در نتیجه این بدان معنا است که این احتمال باقی نمی‌ماند که خداوند که‌مستقل از جوهر اندیشه انسان و در عین حال مرتبط با آن وجود دارد نمی‌تواند به یک شکل خاص از وجود و فی‌المثل به عنوان خدایی در میان خدایان محدود شود البته به شرط آنکه واژهٔ مفرد و منحصر به فرد «خدا»

تمام مفهوم خدا را از دست ندهد. در عوض تصریح شده است که خداوند جدای از انسان وجود ندارد. این در واقع بیان ماهیت مافوق عالم مادی بودن خداوند است. بیانی است درباره آنچه نیست و در عین حال اظهارنظر درباره اینکه چه می‌تواند باشد. بیانات یونگ درباره «نسبیت» الوهیت جنبه روانشناختی ندارد بلکه کاملاً حالت متافیزیکی دارد با وجود آنکه یونگ شدیداً «رضایت خاطر خود را ازآنچه از لحاظ اصول فرا روانی قابل تجربه است و ردّ جنبه ماوراءالطبیعه بودن آن تأکید می‌کند.»[۴۱]

یونگ می‌توانست در مخالفت با بیان فوق الذکر بیانی را بگوید که زمانی اظهار داشته بود. و آن اینکه «تعبیرات متافیزیکی تبیینات روح می‌باشند و بنابراین جنبه روانشناختی دارند.» در هر حال همه تعبیرها، اگر برحسب مفهوم و منطوق محتوای آن تعبیرات مد نظر قرار نگیرد بلکه طبق فرآیند مبداء فرا روانی خود ملحوظ گردد می‌توان آنها را «تبیینات روح قلمداد کرد». در نهایت اگر جمله فوق را کاملاً جدّی تلقی کنیم، مرزهای روانشناسی را به کلی درنوردیده‌ایم. این مرزها هم آن‌هایی است که یونگ باز هم در جای دیگری[۴۳] درباره آنها می‌گوید که روانشناسی باید علیه «اقدام بی رویه از طریق تعبیرهای متافیزیکی و یا دیگر طرز تفکرهای دینی» جبهه بگیرد. روانشناسی در احتمالی‌ترین تضاد با این بیان در اینجا صرفاً با عنوان ماوراءالطبیعه قابل قبول است. و فرض بر آن است که در عین حال به عنوان یک دانش تجربی باقی بماند. اما روانشناسی در آن واحد نمی‌تواند هر دو اینها باشد.

یونگ هم چنین به معرفی ایده روح می‌پردازد که از همین نوع استنباط نشئت می‌گیرد او می‌گوید[۴۴] «روح است که تبیین مابعدالطبیعه را که منبعث از قدرت خلّاقه ذاتی الهی است میسّر می‌سازد. روح «واضع» تمایز بین ماهیت‌های مابعدالطبیعه است. روح نه فقط شرط وجودی واقعیت

متافیزیکی است بلکه خود آن واقعیت است.» عنوانِ «برقرار می‌کند» بدون دلیل انتخاب نشده است؛ آنچه در اینجا بحث می‌شود در واقع توجیه ایدآلیزم پساکانتی در روانشناسی است.[۴۵] اما زمانی که این اندیشه محصول تعمقات فلسفی نظیر من فیخته باشد که در اندیشه مابعدطبیعی مقام و موقف خود را دارد نمی‌تواند زمانی که در مورد روح غیر مجرد شخص یا اگر دقیق بخواهیم بگوییم نسبت به عنصر فرا روانی در یک انسان حی به کار می‌رود خواهان چنین مقام و موقفی باشد. در واقع یونگ نمی‌توانست نظری جز این داشته باشد. طبق توضیح[۴۶] او حتی ناخودآگاه جمعی، یعنی قلمرو مَثَل‌های اعلی می‌تواند پیوسته فقط از طریق روان فرد که این «تشبیهات رمزی دارای جهت» را به ارث برده است به تجربه بپردازد.

روح واقعی بی‌تردید واجد قدرت‌های خلاقه‌ای است که در آن قوای فطری تبار انسان به صورت فردی تمرکز یافته است. به نظر من مسلماً «نیروهای خلّاقه ذاتی الهی» عنوان بسیار مبالغه‌آمیز و در عین حال غیر دقیق برای این نیروها است. در هر حال این چنین روحی هرگز نمی‌تواند حتی به صورت متافیزیکی با نیروی خلّاقه‌اش به نحو موجّه ادای مطلبی کند. روح فقط می‌تواند بر اثر متأثر شدن از رابطه واقعی الزام آور با حقیقتی که متکلّم به آن است ثابت شود. بصیرت نسبت به این حقیقت توأم با تفکر در این روح به دلیل آنچه برای آن رخ می‌دهد و به علت آنچه برای تجربه در اختیار آن قرار می‌گیرد ازدیاد می‌یابد. هر چیزی غیر از این حق واقعی مطلب را بیان نمی‌کند بلکه صرفاً جمله پردازی ادبی و یک رشته مطالب سؤال برانگیز است.

جوهر حقیقی انسان را هرگز نمی‌توان به منزله «حقایق مابعدالطبیعی» انگاشت. حیات واقعی روح چه روح آن را بپذیرد یا آن را نپذیرد مشتمل بر مواجههٔ واقعی با دیگر واقعیت‌ها است، چه این واقعیت‌ها روح‌های

واقعی دیگر باشند یا چیز دیگر. در غیر این صورت شخص مجبور است که درباره روح به عنوان مُنادهای لایب نیتزی بیندیشد. نتایج آرمانی این دریافت به ویژه مخالفت با ازلی بودن خداوند آن چیزی است که یونگ نمی‌خواهد از آن نتیجه بگیرد. یا آنکه قلمرو واقعی تجربی روح انسانی یعنی گستره‌ای که به روانشناسی تفویض شده‌است ناگریز مورد تخطی قرار می‌گیرد و حیثیت جمعی به نام «روح» یا «روح کل» که فقط خود را در روح فرد ظاهر می‌سازد و در نتیجه مافوق عالم مادی است مورد قبول قرار می‌گیرد. چنین «مقام و موقف» مابعدالطبیعه‌ای بنابراین نیازمند شالوده و تسمیه فلسفی موجهی است که تا آنجا که من می‌دانم در آثار یونگ حتی در سخنرانی‌ای که درباره جوهر روانشناسی که اختصاصاً به معنی روح می‌پردازد به آن برنمی‌خوریم.

اهمیت سرنوشت سازی که این مفهوم غیر مشخّص از روح برای نگرش اساسی یونگ نسبت به دیانت دارد طی دو جمله[۴۷] زیر که دارای مضمون مشترکی است هویدا می‌گردد. «آگاهی مدرن در تقابل با قرن نوزدهم با شدیدترین و زیادترین توقعاتش به سوی روح رو می‌کند.» «آگاهی مدرن از ایمان و طبیعتاً از ادیانی که ایمان از آنها سرچشمه می‌گیرد نفرت دارد.» علیرغم اعتراض اولیه‌ای که شخص می‌تواند در تعالیم یونگ بیابد هیچ‌گونه ملاحظات انتقادی علیه دین یا ایمان به نیروهای بالاتر[۴۸] در تعالیم او یافت نمی‌شود و برای هر خواننده[۴۹] موشکاف بدیهی است که یونگ با آگاهی مدرن که از دین «نفرت» دارد همراه است. طبق گفته یونگ این آگاهی مدرن اینک با «توقعات شدید و زیاد خود» رو به سوی روح می‌کند. و این چیزی جز این مسئله نیست که این آگاهی دیگر کاری با خدایی که معبود ادیان است و مطمئناً معرف روح می‌باشد، خدایی که خود را بر روح آشکار می‌سازد با آن رابطه برقرار می‌کند اما در حیثیت خود برتر از جهان مادی است ندارد. آگاهی مدرن در عوض صرفاً

به سوی روح به عنوان قلمرویی که انسان بتواند الوهیت را در مغز خود بپرورد رو می‌نماید. خلاصه اگر چه روانشناسی جدید به این ایده که این روانشناسی یک جهان‌بینی نیست بلکه علم واقعی است معترض است[۵۰] دیگر به هیچ روی نمی‌تواند خود را در نقش مفسّر دین ببیند. روانشناسی جدید منادی دیانت جدید است یعنی تنها دیانتی که هنوز می‌تواند حقیقت داشته باشد یعنی دیانت حلول فرا روانی محض.

یونگ فقط یکبار[۵۱] و آن هم به حق از عدم توانایی فروید برای دریافت تجربه دینی سخن می‌گوید. آنچه یونگ خود از سرگردانیهای در گستره‌ها و ورطه‌های تجربه دینی که طی آن شاهکارهای حیرت انگیزی انجام داده استنتاج می‌کند. اعتبار روانشناسی قدیم را زیر سؤال می‌برد متضمن این کشف است که آن چیزی که عنصر دین را تجربه می‌نماید یعنی روح در واقع خود را تجربه می‌کند. عارفان تمام اعصار که در واقع یونگ مکرراً به آنها استناد می‌نماید سخنانی مشابه این اظهار نموده‌اند؛ با این وصف دو نکته متمایز کننده وجود دارد که باید مرکوز ذهن قرار گیرد. نخست آنکه منظور آنها از روح که حاوی این تجربه می‌شود فقط آن روحی است که خود را از هیاهوی عالم ناسوت منقطع ساخته و از تناقض‌های دنیای خلقت جدا شده و بنابراین شایسته درک الوهیتی می‌گردد که فارغ از این تناقض‌ها است و نیز لایق آن است که خداوند در آن مأواگزیند. ثانیاً عرفا استنباطشان از تجربه، وحدت و یکی شدن روح با خداوندِ ذاتاً بی نیاز است که برای آنکه در واقعیت جهان نفوذ کند باید دوباره در روح «تولد یابد».

یونگ به جای انقطاع انسان کامل از هیاهوی زندگی فرآیند «تفرد»[1] را که با انقطاع ازآگاهی مشخّص می‌شود قرار می‌دهد. یونگ به جای یکی

1. Individuation

شدن انسان با خداوند ذاتاً بی نیاز، «نفس» را قرار می‌دهد که در عین حال چنانکه معروف است مفهومی است که منشاء عرفانی دارد. در هر حال از نظر یونگ نفس دیگر یک مفهوم اصیل عرفانی نیست بلکه در عوض به مفهومی غنوصی[۱] تبدیل شده است. یونگ شخصاً این چرخش به سوی غنوصیه را بیان می‌نماید. بیان منقول در فوق که آگاهی مدرن رو به سوی روح می‌کند با این توضیح تکمیل می‌گردد «و آگاهی مدرن ..... به مفهوم غنوصی آن.» ما در اینجا البته فقط به شکل اشاره‌ای تنها به بیان پخته‌ای که خصیصه هدف یونگ از آغاز زندگانی علمی او بوده است برمی‌خوریم. در یکی از اولین آثار او که به چاپ رسیده اما انتشار نیافت ما به زبان کاملاً دینی به اعتقاد به خدایی متعالی غنوصی بر می‌خوریم که در او خیر و شر وابسته به یکدیگرند و فی‌المثل دو کفه یک ترازو می‌باشند. این اتحاد ضدین به یک شکل کلی و عام الشمول از آن زمان به بعد سراسر اندیشه یونگ را در برمی‌گیرد. و دارای مفهوم اساسی برای توجه ما به تعلیم او درباره تفرد و نفس می‌باشد.

یونگ درباره آن نکته‌ای که در اینجا در یکی از تحلیل‌های

---

۱. Gnostic ، غنوصی (کلمه لاتین آن Gnosticus و یونانی آن Gnostikos) به معنی با فراست و واجد معرفت عمیق. (فرهنگ بزرگ وبستر). مذهب غنوصی یا Gnosticism عنوان مجموعه‌ای از ادیان و مذاهب و نحله‌های دینی است که در قرون اول و دوم ق م و نیز در قرون اول و دوم وسوم بعد از میلاد در فلسطین، سوریه و بین‌النهرین و مصر وجود داشته و به مناسبت اینکه در همه این فِرَق نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق طبیعی مایه نجات و رستگاری انسان شناخته شده همه آنها را تحت عنوان گنوستیسم و پیروان آن را غنوصی‌ها ذکر کرده‌اند. بعضی از فرقه‌های غنوصی پیش از مسیحیت و بعضی از آنها هم از قبیل مانویت و فرقه صابئین با همه تأثیر پذیری از مسیحیت مسیحی نبوده‌اند. صفات عام فرقه‌های غنوصی اعتقاد به دو مبداء خیر و شر یا اعتقاد به ثنویت و دوگانگی است. این اعتقاد بر پایه این اصل است که این جهانِ پر از شر و فساد و زشتی و پلیدی نمی‌تواند ساخته و پرداخته خدای واحدی که مبداء خیر است باشد و باید در آفرینش به دو اصل خیر و شر و نور و ظلمت قائل شد. ... (فرهنگ مصاحب).

ماندالائی[۱]اش مطرح است توضیح کامل می‌دهد. ماندالاها که تصاویر نمادین دایره واری هستند، یونگ نه فقط آنها را در فرهنگ‌های گوناگون دینی و به ویژه فرهنگ‌های دینی مشرق زمین و مسیحیت اولیه قرون وسطی یافته است بلکه هم چنین در نقاشیهای بیماران عصبی و کسانی که از اختلال ذهنی رنج می‌برند پیدا کرده است. دریافت او از این تصویرها نمودهایی است که خواستگاه آنها ناخودآگاه جمعی است و به تمامیت و کلیتی مربوط می‌گردد که در واقع می‌توان به آن اتحاد ضدین نام نهاد. این تصاویر در واقع «نمادهای متحدکننده‌ای» است که در عین حال هم عنصر مؤنث و هم عنصر مذکّر، هم عنصر شر و هم عنصر خیر را در وحدت ذاتاً بی‌نیاز خود شامل است. طبق تعبیر یونگ مرکز این دوایر که مقر الوهیت است به طور کلی از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در هر حال تصور می‌رود که تعداد محدودی از ماندالاهای قدیمی و تعداد زیادی از ماندالاهای جدید وجود داشته باشند که در مرکز آنها «هیچ نشانه‌ای از الوهیت نتوان یافت.»[۵۲] آن طور که یونگ استنباط می‌نماید نمادی که جانشین خدا در تصاویر جدید می‌گردد توسط خالق این ماندالاها «به عنوان مرکز دایره‌ای تو در تو» است. چنانکه یونگ می‌گوید «جایگاه خداوند به نظر می‌رسد به وحدت کامله بودن نوع انسان تفویض شده است.» یونگ در توافق با تعالیم قدیمی هندی این وحدت کامله بودن مرکزی را که نمادی از الوهیت است نفس می‌نامد. یونگ می‌گوید این به آن مفهوم نیست که نفس جای الوهیت را در این تصاویر که ناخودآگاه انسان مدرن خود را بر حسب آن توجیه می‌کند می‌گیرد. انسان

---

۱. Mandula، در مذهب هندو نمادی ترسیمی از جهان است که به صورت اَشکال هندسی متحدالمرکز به صورت دایره‌های تو در تو مشخّص می‌شوند و هر یک مشتمل بر تصویری از یک خدا یا صفات منسوب به خداوند است. ماندالا در روانشناسی یونگ عبارت از نمادی به عنوان کوشش برای وحدت دوباره نفس است. (فرهنگ بزرگ وبستر).

اگر بگوید که از این به بعد الوهیت چنانکه تاکنون مرسوم بوده است دیگر جای نفس انسانی را نمی‌گیرد اندیشه یونگ را بهتر در می‌یابد. انسان اینک فرا افکنی نفس خویش را بر خدایی که خارج از وجود او قرار دارد متوقف می‌سازد بی‌آنکه از این طریق بخواهد خود را به مقام خدایی برساند (در این مورد برخلاف عبارت دیگری چنانکه خواهیم دید یونگ تأکید می‌کند که خدا شدن انسان آشکارا به عنوان یک هدف بیان شده است). انسان منکر خدای متعال نیست؛ بلکه به راحتی از او صرفنظر می‌نماید. او دیگر خدای لایدرک را نمی‌شناسد؛ و دیگر نیاز ندارد که به شناختن او تظاهر کند. انسان به جای خداوند نسبت به روح یا به عبارت دیگر نسبت به نفس شناخت پیدا کرده است. در واقع آنچه منفور «آگاهی مدرن» است خدا نیست بلکه دین است. موضوع مهم برای انسان با آگاهی مدرن اعم از آنکه ارتباط انسان با خدا از چه قرار باشد آن است که دیگر ارتباطی بین دین و خداوند قائل نشود.

البته این انسان با آگاهی جدید» به هیچ روی نباید با آن تباری از انسان که به روزگار ما تعلق دارد یکی دانسته شود . یونگ می‌گوید[۵۳] «نوع انسان از نظر روانشناسی در اصل در مرحلهٔ صباوت است مرحله‌ای که با هیچ جهشی نمی‌توان از آن گذشت.» این نکته با غلبه قانون پولسی[۱] که فقط در مورد اشخاصی مصداق دارد که روح را جانشین وجدان می‌سازند نشان داده می‌شود و این نکته‌ای است که کمتر کسی قادر به انجام آن است.

---

۱. Paulinian overcoming of the law ، قوانینی که پولس قدیس در تفسیر و تبیین دین مسیح آورد (قرن اول میلادی). «پولس قدیس زبان و آموزه‌های الهیات مسیحی را به نحوی انتظام بخشید که تمام متفکران مسیحی از زمان او تاکنون مدیون او بوده‌اند. او دیانت مسیح را از تنزل به رتبه فرقه‌ای از دین یهود شدن نجات داد و دین مسیح را به صورت عقیده‌ای درآورد که برای همه بشریت است» (دائرةالمعارف چمبر).

مفهوم واقعی این کلام چیست؟ آنچه از دیرباز از واژه وجدان دریافت شده یا انسان آن را با مبدأیی اجتماعی یا الهی مربوط می‌داند یا صرفاً اعتقاد دارد به اینکه وجدان متعلق به انسان به عنوان انسان است یعنی آن حوزه‌ای از روح که خود را با تمیز بین درست و نادرست در حوزه‌ای که انجام شده و باید انجام گردد مربوط می‌داند و علیه آن قلمرویی که مشخص شده است نادرست است اقدام می‌نماید. البته در اینجا بحث ما صرفاً ناظر بر مسئله معتبر شمردن قانونی سنّتی اعم از قوانین با منشاء الهی یا اجتماعی نیست. هر آن کس که فی‌المثل خود را می‌شناسد و می‌داند که به کاری فرا خوانده شده است که از عهده انجام آن بر نیامده، هر آن کس که به انجام وظیفه‌ای که می‌داند بر عهده او است موفق نشده است، هر آن کس که به وظیفه وجدانی‌اش که به آن اعتقاد دارد عمل ننموده است ـ چنین شخصی این نکته را می‌داند که زمانی که می‌گوید «دچار سرزنش وجدان شده است» این کلام به چه معنی است. و در آثار خود یونگ ما به تعریف رسایی از آنچه آن را «وظیفه وجدانی» می‌نامیم بر می‌خوریم.[۵۴] «آن کس که وظیفه‌ای وجدانی دارد (Bestimmung) ندای درونی انسان را (Stimme) می‌شنود». حقیقت واقع آن است که از نظر یونگ[۵۵] ندایی که به گوش ما می‌رسد درست آن چیزی است که ظاهراً شر است و به نظر او «تا حدودی» لازم است که به آن تسلیم شد. اما به نظر من آن کس که وظیفه‌ای وجدانی دارد گهگاه نیوشای ندای درونی با کیفیتی کاملاً متفاوت است. این دقیقاً ندای وجدان است که آنچه را به آن فرا خوانده می‌شود با آنچه را به آن فرا خوانده شده مقایسه می‌کند. افزون بر این برخلاف نظر یونگ من اعتقاد دارم که هر یک از افراد انسان به عبارتی به انجام کاری فرا خوانده شده است که به طور یقین اغلب موفق می‌شود که از انجام آن استنکاف ورزد.

اینک باز باید پرسید که قرار دادن روح در موضع جهت بخشنده،

محافظت کننده، دادخواهی کننده و داوری کننده چه مفهومی دارد؟ بر حسب سیاق کلام اندیشه یونگ این نکته نمی‌تواند به هیچ روی دیگری جز در «مفهوم غنوصی‌اش» درک گردد. روح که به عنوان اتحاد با یک وحدت کاملهٔ فراگیر ضدین و به ویژه دو عامل متضاد خیر و شر در نفس ادغام شده است، مسئله وجدان را به عنوان معیاری که بین درست و نادرست تمیز قائل می‌شود و داوری می‌نماید کنار می‌نهد. روح به نفسه توافق بین اصول را داوری می‌نماید یا آنکه ادامه توافق بین آنها یا توازن بین آنها را یا هر فرآیند دیگری را که مَد نظر ما باشد تضمین می‌نماید. این «راه» که یونگ به حق آن را به «باریکی لبه چاقو» تشبیه می‌نماید[۵۶] هرگز تعریف نشده است و چنانکه معلوم است اصولاً قابل تعریف نیست. پرسش درباره آن منجر به پرسش درباره عملکرد مثبت عنصر شر می‌شود.

یونگ در جای دیگری[۵۷] از شرط لازم برای «تولد انسان روحانی» با وضوح بیشتر سخن می‌گوید. طبق عقیده یونگ «آزادی از آن هواجس نفسانی، شهوات و بلند پروازیها که ما را در جهان خاکی زندانی نموده» است از طریق «تحقق زیرکانه مقتضیات غریزی» حاصل می‌شود؛ زیرا «آن کس که بر حسب غرائز خود زندگی می‌کند حتماً می‌تواند در عین حال خود از آنها دوری جوید.» کتاب تائوئیست که یونگ از آن چنین استنباطی می‌نماید به هیچ روی چنین نمی‌گوید بلکه این مفهوم بیشتر از بعضی مکاتب غنوصی[۵۸] استنباط می‌گردد.

«فرایند تکامل واقعی روان» که یونگ آن را تفرّد می‌نامد از طریق ادغام در خودآگاهی شخصی و بالاتر از همه ادغام در خودآگاهی جمعی یا ادغام در سمبول‌های اصلی[۱]، یعنی محتواهای ناخودآگاه به تجسم یک

---

۱. Archetypal images، از نظر یونگ ناخودآگاه جمعی متضمن تصویرها و سمبول‌های ←

«شکل کامل جدیدی» که چنانکه قبلاً مذکور شد آن را نفس می‌نامد منجر می‌گردد. در اینجا بهتر است که جهت ایضاح مطلب اندکی درنگ کنیم. یونگ می‌خواهد[۵۹] که نفس به مثابه «هم آن و آنها و من» و تفرّد به عنوان فرآیندی که «جهان را حذف نمی‌کند بلکه آن را در بر می‌گیرد» درک گردد. بسیار ضروری است که بدانیم که این مفهوم کجا واجد اعتبار است و کجا فاقد آن. در ساختار شخصیت که برخاسته از «رخداد نسبتاً نادری[۶۰]» در مسیر تکامل می‌شود و مورد بحث یونگ قرار گرفته است عنوان «دیگران» را نیز در واقع مشتمل است. در هر حال دیگران را فقط به عنوان محتوای روح فردی که درست چون روح قائم به ذات از طریق تفرّد به کمال خویش دست می‌یابد شامل می‌گردد.

دیگر واقعی که با من مواجه می‌شود به طریقی با من مواجه می‌گردد که روح من آن چنان با روح او تماس می‌گیرد و به مثابه چیزی است که وجود خارجی ندارد و نمی‌تواند مکوّن شود. روح من نمی‌تواند بر آن دیگر شمول یابد و بر آن شمول ندارد اما با این وصف می‌تواند در تماسی کاملاً واقعی به آن دیگر نزدیک گردد. این دیگر افزون بر این در تقابل با نفس قرار دارد و باقی می‌ماند قطع نظر از اینکه نفس به عنوان دیگر به چه درجه‌ای از کمال نایل آید. بنابراین حتی اگر نفس همه عوامل ناخودآگاه خود را ادغام کرده باشد همین نفس، منفرد و منحصر در خویشتن باقی می‌ماند. تمام هستی‌هایی که در برابر من وجود دارند و در نفس من «متضمن اند» در این اشتمال به عنوان یک آن بوسیله نفس به حیطهٔ ذهن می‌رسند. فقط آن زمان است که من پس از آگاهی کامل از دیگر هستیِ غیر قابل اشتمال بودن یک هستی، من تمام دعاوی مربوط به متضمن بودن

→

اصلی (archetype) است و ectype صورت منعکسه در ذهن یا رونوشتی از archetype است (فرهنگ فلسفه اکسفرد).

نفس را در درون من به هر صورتی یا آنکه نفس را بخشی از روح من بسازد رد می‌کند. آن دیگر در واقع به توی من تبدیل می‌گردد. این موضوع در مورد خداوند چون انسان نیز صادق است.

این مسلماً روشی نیست که منجر به هدفی شود که یونگ آن را نفس می‌خواند. اما در عین حال نمی‌توان آن را روشی برای حذف نفس به شمار آورد. این صرفاً منجر به تماس واقعی با هستیِ موجودی است که در تقابل مستقیم و کامل با او با من دیدار می‌کند. این راه از روحی که واقعیت را در خویش مستقر دارد به روحی که به واقعیت ورود می‌کند منجر می‌شود.

به نظر یونگ استنباط او از نفس به مثابه تفکر مایستر اکهارت از نفس است. این یک اشتباه است. تعالیم اکهارت درباره روح مبتنی بر این اعتقاد است که روح مطمئناً چون خود خدا آزاد است، اما روح مخلوق است در حالی‌که خداوند مخلوق نیست.[۶۱] این تمایز اساسی مأخذ همه آن چیزهایی است که اکهارت می‌خواهد درباره رابطه و نزدیکی بین خدا و روح بگوید.

دریافت‌های یونگ از نفس که هدف فرآیند تفرّد است به مثابه اقتران زفافی دو نیمه[۶۲] متضاد در روح است. چنانکه دیده‌ایم این پیش از همه چیز به مفهوم «ادغام شر»[۶۳] می‌باشد که بی آن احراز هیچ‌گونه وحدت کامله‌ای ضمن تعلیمات یونگ میسّر نمی‌باشد. بنابراین تفرّد مَثَل اعلای نفس است که در تقابل با آن در سمبولیزم مسیحی به صورت شخصیت حضرت مسیح و دجّال که اولی نماد نور و دیگری نماد تاریکی است تقسیم شده است. این دو جنبه نور و ظلمت در نفس به هم می‌پیوندند. بنابراین نفس طبق آنچه گفته شد تمامیتی محض است که «نمی‌توان آن را از تصور الهی بودن باز شناخت». و در واقع خود شناسی چیزی جز «خداشناسی نیست». این خدا که در وجود او خیر و شر متحد شده است

و طبیعت متضاد او خود را در شخصیت دو جنسی او[۶۴] بارز می‌سازد، شخصیتی غنوصی است که چه بسا بتوان مرجع آن را سرانجام در آیین زروانی[۱] ایران قدیم پیدا کرد (که تا آنجا که من می‌دانم هرگز در زمره مراجع متعدد یونگ در زمینه تاریخ ادیان به شمار نیامده است) و الوهیتی است که خدای نور و خدای ظلمت هر دو از آن طالع شدند.

یونگ از دیدگاه این نظریهٔ اساساً غنوصی، استنباط مسیحی و یهودی از خداوند را مجدداً در قالب دیگری می‌ریزد. در عهد عتیق، شیطان یا «منّاع» فقط در خدمت عنصر الهی است. خداوند به خویشتن اجازه می‌دهد که در کسوت شیطان ظاهر شود به ویژه به منظور «وسوسه کردن» یعنی برای اینکه قدرت فائقه تصمیم‌گیری انسان را از طریق ابتلاء و افتتان متحقق سازد. یونگ از خدای عهد عتیق اهریمنی می‌سازد که خود نیمه شیطان است. آن‌گاه این خدا به خاطر «گناهش» یعنی خلقت ناجور جهان (و این جمله را من به عینه از سخنرانی یونگ در ۱۹۴۰[۶۵] نقل می‌کنم که نظیر آن را هیچ کجا در ادبیات غنوصی که او بدان اشاره دارد ندیده‌ام) «بایستی قربانی مرگ آیینی شود». منظور یونگ از این جمله مصلوب نمودن حضرت مسیح است. افزون بر این تثلیث به صورت تربیعی در

---

۱. زروان به فتح اول و ضم آن ـ در اوستا به معنی زمان است .... چندین بار زروان در ردیف دیگر ایزدان نام برده شده و از آن فرشته زمانهٔ بیکرانه اراده شده. اغلب زروان با صفات بی‌کرانه آمده که در «مینوفرد» پازند «زروان درنگ خدای» و در رساله پارسی «علمای اسلام» به «زمان درنگ خدای» تعبیر شده است. از این دو صفت پیدا است که برای زمانه آغاز و انجامی تصور نشده آن را همیشه پایدار و یا به عبارت دیگر قدیم و جاودانی دانسته‌اند... از مندرجات اوستا چنین مستفاد می‌شود که زروان ایزد زمانه بی‌کرانه و جاودانی است. در عبارتی از گاتها (یَسنا ۳۰ بند ۳) روان نیکوکار و روح شر به منزله «دو گوهر همزاد» معرفی شده‌اند.... شک نیست که بعدها زروان به منزله پروردگاری شناخته شده ..... دراَیین مهر پرستی عقیده مربوط به زروان را پذیرفتند. مانی با اقتباس افکار زرتشتی عصر خود نام زروان را به خدای بزرگ اطلاق کرده است. برخی از محققان، مذهب معمول مزدیسنیٔ عهد ساسانی را همان زروانیت دانسته‌اند (فرهنگ معین).

می‌آید که در آن شیطانِ فعال مایشاء «ضلع چهارم» آن است.[۶۶]

مطمئناً همه اینها چنانکه یونگ تأیید می‌نماید[۶۷] «فرا افکنی‌های رخدادهای فرا روانی است» و محصول روحی انسان است که هیچکس نمی‌تواند آن را واجد اعتبار مابعد طبیعی بداند». از نظر یونگ نفس، نمونهٔ مشخص همه نظام‌های توحیدی است که در اینجا باید آن را کشفِ تفکر غنوصی مکنون دانست. اما از سوی دیگر به نظر یونگ نفس در عین حال تصویر خدا در درون انسان است (Imago Dei in homine). یونگ طی فرمولی که در جای دیگری من نظیر آن را در آثار او ندیده‌ام فقط یکبار[۶۸] اظهار می‌دارد که روح در درون خود چیزی دارد که با ذات الهی مطابقت دارد. به هر صورت نفس، یعنی اقتران خیر و شر بوسیله یونگ به عنوان «تجسّد» جدیدی [از خداوند] بر عرش جهان جلوس می‌کند. یونگ می‌گوید «اگر ما بخواهیم بدانیم که در موردی که ایده خدا دیگر به عنوان یک جوهر قائم به ذات فرا افکنده نمی‌شود چه پیش خواهد آمد پاسخ روح ناخودآگاه از این قرار است: ناخودآگاه ،ایدهٔ انسان الهی یا انسانی را که به مقام خدایی رسیده است خلق می‌کند[۶۹].» چنین شخصیتی که یونگ زمانی به این حقیقت اعتراف نمود که هم شخصیت مسیح و هم شخصیت شیطان را در درون خود دارد[۷۰] و شکل نهایی آن خدای غنوصی است که به عنوان تحقق «هویت خدا و انسان» بر زمین فرود آمده است،[۷۱] یونگ به چنین خدایی وفادار مانده است و ظهور مورد انتظار او را مکرراً خبر می‌دهد.[۷۲]

روانشناسی دین از منظر یونگ به منزله اعلام خداوند به صورت شخص منتَظَر است. در پاسخ گفته نیچه «که تمام خدایان مرده‌اند، باشد که ابرمرد جاودان بماند» هایدگر در بیانی که در هیچ مورد دیگری از او صادر نشده است چنین انذار می‌کند[۷۳]: انسان هرگز نمی‌تواند جانشین خدا شود زیرا جوهر انسان نمی‌تواند کنه ذات الهی را درک کند. در واقع بر

عکس در قبال چنین عدم امکانی ممکن است چیز بسیار غریبی پیش آید که ماهیت آن، تازه تصور نیست. جایی که در قاموس مابعد طبیعت به خداوند تعلق دارد همان جایی است که خلق و ادامه حیات موجودات به عنوان مخلوقات در قلمرویی که وجود دارد متحقق شده است. این جایگاه خداوند چه بسا خالی بماند. به جای آن جایگاه دیگری یعنی جایگاهی که دارای ماهیت مابعد طبیعی است ممکن است ظاهر شود که نه با قلمرو وجودی خداوند یکسان است و نه با قلمرو وجودی انسان، بلکه از سوی دیگر انسان می‌تواند در ارتباطی منیع به این جایگاه برسد. دست انسان کامل هرگز به دامن کبریایی‌اش نرسد و در این مقام گام نخواهد نهاد بلکه مقامی که اراده معطوف به انسان کامل به آن واصل خواهد شد، قلمرو دیگری در بنیان دیگری از مخلوقات و در مقام دیگری خواهد بود.» این کلمات انسان را به تعمق وامی‌دارد. قضاوت درباره اینکه آنچه گفته شده است یا طی آن گفته‌ها بدان اشارت رفته است آیا امروزه و حال حقیقت دارد یا خیر با انسان است.

۶

دین و اخلاق

۱

اگر ما مسیر روح انسانی را که از نظر تاریخ معلوم است از دیدگاه تغییراتی که در رابطه بین اخلاق و دین رخ داده است بررسی کنیم به عنصر اساسی این مسیر دست می‌یابیم. اما نباید چه در مورد اخلاق و چه در مورد دین فقط به یکی از تظاهرات هر یک از آنها بپردازیم بلکه هر یک را در شکل واقعی خود مورد بررسی قرار دهیم.

در اینجا منظور از اخلاق به مفهوم دقیق آری یا نه است که انسان در پاسخ به نحوه رفتار و افعال منبعث از خویش ابراز می‌دارد و تفاوت اساسی بین این دو است که آنها را نه بر اساس سودمندی و زیانمندی‌ای که برای افراد و جامعه دارند بلکه بر حسب ارزش یا ضد ارزش ذاتی آنها است که این دو را تأیید یا نفی می‌کند. ما وقتی به مفهوم واقعی اخلاق پی می‌بریم که انسان، خود را با استعداد نهانی خویش مواجه می‌نماید. و ضمن این مواجهه بی آنکه جز آنکه پرسش نماید چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است در موقعیت خاص خویش تشخیص می‌دهد و

تصمیم می‌گیرد. معیاری که شخص بر حسب آن تشخیص می‌دهد و تصمیم می‌گیرد ممکن است صرفاً جنبه سنّتی داشته باشد یا آنکه ممکن است این معیار منبعث از خود شخص یا بر اثر مکاشفه حاصل آید. آنچه حائز اهمیت است آن است که این شعله انتقادی هرگز از پرتو افکندن به اعماق شخص باز نماند، نخست روشن کند، سپس بسوزاند و تطهیر نماید. اصیل‌ترین منبع عنصر اخلاقی، آگاهی واقعی است که ذاتی انسان‌هاست که در اکثر افراد از جهت قدرت و میزان آگاهی در درجات متفاوت قرار دارد و گاه تحت تأثیر همین عوامل در اکثر موارد به خاموشی می‌گراید. اخلاق آگاهی فرد از آن چیزی است که «در واقع» هست یا آگاهی از صورت ایده‌آلی است که انسان در خلقت منحصر به فرد و غیر قابل تکرار خود باید به آن نائل آید. از این آگاهی زمانی که به حد اکمل وجود دارد مقایسه بین آنچه هست و آنچه باید باشد در ملموس‌ترین حالت خود می‌تواند مبرهن گردد. آنچه از این آگاهی حاصل می‌شود بر مبنای صورت ذهنی است نه صورت ذهنی به اصطلاح ایدآل و نه هیچ‌گونه تصویری در ذهن انسان بلکه تصویری منبعث از آن راز هستی فی نفسه است که شخص نامیده می‌شود. بدین ترتیب نبوع که در این مرحله با رفتار احتمالی پر از شیطنت و اعمال فرد که بدان خو گرفته است مواجه می‌شود اسمی با مسمیٰ می‌گردد. انسان می‌تواند تصمیم و تشخیص را که از این اعماق سرچشمه می‌گیرد کنش وجدان اولیه نام بنهد.

از سوی دیگر منظور ما از عنصر دینی به این مفهوم دقیق رابطه شخص انسان با حقیقت مطلقه است تا زمانی که و تا آنجا که انسان به عنوان یک هستی کلی در این ارتباط ورود می‌کند و باقی می‌ماند. این حقیقت مطلقه مقدمتاً مبتنی بر وجود خداوند است که گرچه به نفسه نامحدود و بلا شرط است اما به دیگر هستی‌هایی که در واقع محدود و مشروط هستند اجازه می‌دهد که خارج از حیثیت او وجود داشته باشند و حتی این

حقیقت مطلقه به آن هستی‌ها اجازه می‌دهد که در رابطه‌ای با او وارد شوند که ظاهراً جز در میان هستی‌های مشروط و محدود میسر نیست. بدین ترتیب بر حسب تعریف من از دین، «حقیقت مطلقه» به معنی چیزی که شخص انسان می‌پندارد هست بی‌آنکه چیزی درباره وجود آن گفته شود به جز نفس واقعیت مطلق نیست، قطع نظر از اینکه این حقیقت مطلقه به چه شکلی خود را به شخص انسان در این برهه از زمان ارائه نماید. حقیقت مطلقه در واقعیت رابطه دینی در اکثر اوقات چنانکه مسلم است تشخّص پیدا می‌کند مثلاً در مذهب بودایی که حقیقت مطلقه منبعث از رابطه شخصی با «حقیقت ازلی» است و اگر این تعبیر مجاز باشد این کار به تدریج و اجباراً در جریان تکوین یک دیانت صورت می‌پذیرد. کاملاً موجه است که از شخص خداوند در محدوده رابطه دینی و به زبان دینی سخن گوییم اما ما با این کار به هیچ روی حیثیت حقیقت مطلقه را که به حیثیت شخص معین تنزّل می‌یابد بیان نمی‌نماییم، بلکه بیشتر بر آنیم که حقیقت مطلقه به عنوان ذات مطلقی که ما به او خدا می‌گوییم به این رابطه وارد می‌گردد، انسان می‌تواند هویت خداوند را به مثابه وجود محقق[1] او بداند. در واقع برای شخص مؤمن جایز است که باور کند که خداوند به خاطر عشقی که به انسان دارد به صورت شخص انسانی جلوه‌گر شده است، زیرا در حیثیت انسانیِ وجودِ ما تنها رابطه متقابل که با ما وجود دارد رابطه متقابل شخصی است.

از سوی دیگر ما نمی‌توانیم از عنصر دینی به مفهوم دقیقی که در اینجا

---

۱. act ، در متافیزیک عبارت از حالتی از وجود محقق است که نقطه مقابل وجود محتمل است. act معادل actus در زبان لاتین است. این واژه بوسیله اصحاب نِحله مَدرسّی به عنوان تفسیر کلمه Energeia به کار رفته است. بنابراین actu یا in actu در زبان لاتینی (معادل واژه energilai در زبان یونانی) به معنی حالتی از احتمال است که تحقق پذیرد. در حالیکه Potentia (طبق اصطلاح ارسطو en dynamei) معرّف حالتی از احتمال است که تحقق نمی‌پذیرد. (فرهنگ بزرگ وبستر).

منظور نظر ما است در حالی‌که رابطه‌ای نیست و نمی‌تواند باشد سخن گوییم. این آن موردی است که وقتی درک شخص از مفهوم خداوند صرفاً کل کائنات باشد، در خارج از این کائنات خود به نفسه دیگر نمی‌تواند به هیچ روی به عنوان وجودی جداگانه که قادر به برقراری رابطه با خداوند باشد حتی به بهای فنا کردن هستی خویش به شکلی جدید وجود داشته باشد. اما در اینجا در عین حال موردی مطرح است که منظور انسان از مفهوم خداوند، خود انسان است و اهمیتی ندارد که تحت چه حجاب‌های پیچیده‌ای این معنی را بپوشاند. آنچه در اینجا در مکتب شبه رمزی ارواح و انعکاس ارواح رخ می‌دهد هیچ ارتباطی با رابطه واقعی و حتی با نفس واقعی ندارد. نفس واقعی فقط به هنگام ورود به رابطه با خداوند ظاهر می‌گردد، هرجا که این رابطه مفقود است نفس واقعی می‌پژمُرَد ـ رخدادی که گهگاه در واقع می‌تواند نتایج بسیار آنی داشته باشد.

هنگامی که مسیر روح انسانی را از نقطه نظر تغییرات در رابطه بین عنصر دینی و عنصر اخلاقی بررسی می‌کنیم بایستی به دقت به درک ماهیت حقیقی آنها بپردازیم.

۲

جوهر رابطه بین عنصر اخلاقی و دینی نمی‌تواند با مقایسه تعالیم دینی و اخلاقی مشخص گردد. برای این منظور انسان باید به قلمروهایی از این دو حوزه نفوذ کند که اخلاق و دین در آنها به صورت شخصی و ملموس مجسم می‌شوند. بنابراین آنچه به ما مربوط می‌شود از یک سو موضع واقعی اخلاقی فرد و از سوی دیگر رابطه واقعی او با حقیقت مطلقه است. در هر دو این موارد صِرف توانایی شخص نیست که دخالت می‌نماید خواه این توانایی اندیشه‌اش باشد یا احساسش یا ادراکش، بلکه مجموع

این استعدادها و حتی فراتر از آن مجموع شخصیت انسان است. حوزه سومی که دو حوزه مذکور را تحت الشعاع قرار می‌دهد بر ما معلوم نیست؛ آنچه از ما بر می‌آید مواجه کردن این دو حوزه با یکدیگر است تا بر اثر این مواجهه هر یک از آنها ارتباط خود را با دیگری مشخص سازد. اگر ما از دیدگاه دین با چنان تحجّری به رابطه بین دو حوزه بنگریم در این ارتباط تمایل شدید دین را به تاباندن اشعه‌اش بر تمام زندگی شخص و تأثیرگذاری بر یک تحول ساختاری فراگیر را مشاهده خواهیم کرد. زیستن بر حسب اصول دین منجر به اخلاقی زیستن است. اگر ما بخواهیم که رابطه بین این دو حوزه را از دیدگاه عنصر اخلاقی بررسی کنیم به نتیجه‌ای کاملاً متفاوت خواهیم رسید. شخصی که در درون روح خود در جستجوی حل و فصل و تشخیص موضوع است نمی‌تواند از روح خود مطلق بودن را نسبت به مبنای ارزش‌های خویش استنتاج نماید. مطلق بودن مختصات اخلاقی فقط از رابطه شخصی با حقیقت مطلقه منبعث می‌شود و بی این رابطه هیچ آگاهی کاملی نسبت به نفس حاصل نمی‌گردد. حتی زمانی که فرد می‌خواهد معیارهای خود را از معیار مطلقی که از سنت دینی برخاسته است استنتاج کند، معیارهای خود او اگر به راستی بخواهد به اعتبار حقیقی دست یابد باید. در آتش حقیقت رابطه واقعی شخص او با حقیقت مطلقه دوباره آبدیده شود. اما دین همیشه بخشنده است و عنصر اخلاقی پیوسته گیرنده.

اگر شخصی تصور نماید که من در صَدَدَم تا به اصطلاح پیروی از قوانین دیگر اخلاقی و یا قوانین اخلاقی ظاهری را در تقابل با به اصطلاح استقلال اخلاقی یا قوانین اخلاقی که از طرف شخص به خود او تلقین می‌شود قرار دهم اشتباه بزرگی مرتکب شده است. هنگامی که حقیقت مطلقه طی ارتباط متقابل سخن می‌گوید جایی برای این شقوق نیست. کل مفهوم تقابل در واقع در این نکته نهفته است که تقابل نمی‌خواهد خود را

تحمیل کند بلکه در صدد است تا آزادانه مفهوم واقع گردد. تقابل وسیله تفاهم را به وجود می‌آورد اما از هر سوءِ تفاهمی جلوگیری می‌نماید. عمل ما برای آنکه چیزی که بنا است بر ما مکشوف گردد، به این انکشاف نایل آید باید کاملاً از آن خود ما باشد حتی در مورد آن چیزی که باید منجر به انکشاف شخص نسبت به احوال خویشتن باشد. در نظام الهی شریعت الهی در صدد انکشاف شخص شما است و وحی حقیقی شما را به خویشتنِ خویش ملهم می‌سازد.

۳

از این نقطه نظر، از نقطه نظر واقعیت رابطه موجود بین دو قلمرو اخلاق و دین در زندگی شخص و فقط از این جهت ارتباط آنها در تاریخ نوع انسان کاملاً قابل درک است.

طی تاریخِ نوع انسان تا آنجاکه می‌تواند توسط انسان بررسی و دریافته شود دوبار کوششی در جهت ارتباط دادن تشخیص بنیادین بین خیر و شر با حقیقت مطلقه به عمل آمده است. جلوه‌های دوگانه این کوشش عظیمِ روح قدر مسلم از نظر ماهیت و مسیر تکاملشان با یکدیگر تفاوت اساسی دارند.

اولین مظاهر این پیوند در فلسفه قدیم یونان و مشرق زمین مشاهده می‌گردد. این یکی از تعالیمی است که مبتنی بر استمرار فراگیر دو مفهوم می‌باشد که اصول آن در چین به صورت تائو[۱]، در هندوستان به صورت

---

۱. Tao ، به زبان چینی به معنی راه و آن در فلسفه تائوتیسم، مذهب فلسفی چین که بوسیله لائوتسه ابداع شده و چوانگ تسه در روشن کردن اصول آن سهیم بوده است. به معنی وسیع آن عبارت از راهی است که امور طبیعی با خلاقیت خودبخود و توالی منظم جریان دارند (فرهنگ مصاحب).

ریتا[1]، در ایران به صورت اورتا[2] (که تلفظ معمولی آن آشا[3] است) و در یونان به صورت دایک[4] است. چنانکه گفته شده است نیروهای آسمانی الگوی رفتار صحیح را در انسان به ودیعت نهاده‌اند. اما این نظام دینی را برای خویش تدوین کرده‌اند نه برای انسان، خداوند نمی‌خواهد که نظم خاصی برای جهان ناسوت مقرر سازد بلکه می‌خواهد که دنیای ناسوت سهمی در نظم خویش داشته باشد. نظم اخلاقی همان نظم کیهانی است. تمامیت کائنات بر حسب طبیعت خویش یک مجموعه اجتماعی با یک نظام قانونی می‌باشد. اینکه نیاکان، خود در شأن خدایان ظاهر می‌شدند و یا اینکه بین نیاکان و خدایان رابطه دادوستد وجود داشته است موضوع بی اهمیتی است. انسان‌ها و خدایان طبق درک درست و سرنوشت خویش در تحلیل نهایی یک جامعه واحد را با یک نظم واحد به وجود می‌آورند و این نظم، نظم راستی است، انسان‌ها چه بسا که در صدد تخطی از این نظم برآیند و حتی خدایان اسطوره‌ای نیز گهگاهی وسوسه شوند، با این وصف قدرت این نظم مافوق همه بوده و در نهایت تعیین کننده ارتباط منطقی رخدادها است. ریتا که در جهان ادراکات حسّی ما، بین خیر و شر و بین درست و نادرست تمیز قائل می‌شود و فصل دعوی می‌کند یکی از ارکان کائنات است امّا حتی به ماورای کائنات یعنی ناموس هستی می‌رسد. بدین ترتیب خدایان در یکی از سرودهای ودائی مخاطب واقع می‌شوند: «ریتای شما که در پشت ریتا پنهان شده است [ریتا ضمن زندگی تجربی درک می‌شود] بطور جاودانی برقرار می‌ماند یعنی جایی که اسبان خورشید افسار خود را گسیخته‌اند» طبق یکی از متون اولیه زرتشتی خدای متعال که جهان ناسوتی را خلق کرده است در عین حال مصدر سلطه صحیح و مؤثر و مصدر ایثاری است که مودّی به عمل نیک

1. Rita 2. Urta 3. Asha 4. Dike

می‌باشد. در کتاب تناسخ چینی که اصل آن به دوران عتیق باز می‌گردد آمده است «حرکت زمین و آسمان بر اساس عشق است و به همین جهت است که ماه و خورشید از مسیر خود خارج نمی‌شوند» هراکلیتوس اِفسوسی نیز اساساً همین موضوع را ولی به شکل دیگر بازگو می‌کند: «خورشید از مسیر خود خارج نمی‌شود در غیر این صورت ای‌ری‌نی‌ها[۱] یعنی یاوران دایک[۲] او را پیدا خواهند کرد.» منتقمین گناهان انسان نیز بر «نظم مقدس جهان» نظارت دارند. طبق قانون جهان هستی که حتی پیش از هراکلیت توسط اناکسمیندر ملطی تدوین شده بود ـ «همه مخلوقات باید کفاره دهند و به خاطر گناهانی که مرتکب شده‌اند نسبت به یکدیگر عدالت بورزند.» و مکتب کنفوسیوس چنین می‌گوید: «آن کس که در پیشگاه تائوی آسمان و زمین مسئولیت می‌پذیرد نام انسان به خود می‌گیرد.» همه این گفته‌ها چون متن یک کتاب واحد مکمل یکدیگرند.

۴

مرحله بحرانی این آموزه که در نزد فرهنگ‌های بزرگ مشرق زمین از جمله جوامع یونانی آسیای صغیر رواج تام داشت از طریق یونان به اروپا

---

۱ . Erinyes ، در افسانه کلاسیک یکی از ارواح انتقام‌جو که کسانی را که قوانین مهمان‌نوازی و پارسایی فطری را نقض می‌کنند یا مرتکب قتل و گواهی دروغ‌اند کیفر می‌دهد. اینان متحملاً ارواح انتقام‌جو از مقتول یا تجسم نیروهای انتقام گیرنده طبیعت‌اند. اما بعداً به صورت زنانی با موهای پیچ درپیچ که مجرم را تعقیب می‌نمایند و جنون را کیفر می‌دهند شناخته شده‌اند. (فرهنگ بزرگ وبستر).

۲ . Dike (الهه عدالت) یکی از حوری‌ها (Horae) که تجسم قانون طبیعی با عدالت اند حوری الهه فصول و الهه رویش و زوال و بعضی اوقات الهه نظم اجتماعی که معمولاً سه الهه هستند؛ دایک الهه عدالت، انومیا (Eunomia) الهه نظم و ایرن (Irene) الهه صلح (فرهنگ بزرگ وبستر).

منتقل شد. اصطلاح فلسفی این بحران را سفسطه می‌نامند. مشخص‌ترین موضع انتقادی این مکتب حمله به ارتباط بین عنصر اخلاقی و حقیقت مطلقه با زیر سؤال بردن خود کائنات به عنوان یک مجموعه کامل از نقطه نظر واقعیات بیولوژیکی است. اجرام آسمانی چه بسا که در نظر ما از آن گونه هماهنگی برخوردار باشند که گروه کُر در یکی از کارهای آسخیلوس[1] آن را «هارمونی زئوس» می‌نامد. امّا جایی که زندگی وجود دارد قانون دیگری حاکم است که طبق آن قوی خود را از شر ضعیف می‌رهاند. معدودی از سوفسطائیان و بعضی از آنان که فردگرا بوده‌اند از این نکته چنین استنباط می‌کنند که حق قوی حتی در جامعه انسانی واجد اعتبار است اما بیشتر آنان مدافع قانون اجتماع می‌باشند که ضعفا را به صورت گروهی نیرومند متشکل می‌کنند. جامعه انسانی مشخص کننده مصلحت و انصاف است و این کار را بر اساس آنچه به حال آن سودمند است انجام می‌دهد. به عبارت دیگر به جهت آنکه اجتماع یکی نیست بلکه اجتماعات متنوع و متعدد وجود دارد می‌توان گفت که بر حسب قاعده، اجتماع بدین گونه عمل می‌کند. بنابراین خیر منحصر به فرد و ثابت نیست بلکه «گوناگون و متنوع» است. به کلام دیگر فقط رسوم و عادات، ارزش‌ها و قوانین در حال تغییر وجود دارند؛ و هیچ دلیل اساسی برای موافقت و مخالفتی وجود ندارد که ذاتی هستی فی‌نفسه باشد و زیربنای این تنوّع و تکثّر را تشکیل دهد و در واقع زمینه آن را فراهم آرد. به گفته یکی از بزرگترین سوفسطائیان «انسان معیار همه چیزها است.»

آموزهٔ مُثُل‌های افلاطون باید به عنوان اعتراضی علیه نسبی کردن همه ارزش‌هایی که برای ما قابل درک است تلقی گردد. این کوشش مجّدانه اندیشه فخیم است که ارتباط عنصر اخلاقی با حقیقت مطلقه را اعاده کند

---

۱. Aeschylus، شاعر و دراماتیت یونانی (۵۲۵ ـ ۴۵۶ ق‌م).

و بدین سان یکبار دیگر دیدار انسان واقعی را با زمینه اصلی وجود فراهم آوَرَد. افلاطون در جهت این هدف در پایان مسیر زندگی خود در مقابل گفته پروتاگوراس[۱] که انسان معیار همه مخلوقات است. بیان مقابل را اظهار داشت که «خداوند معیار همه مخلوقات است.» وقتی اعتقاد عمومی فرهنگ‌های آغازین مشرق زمین به وحدت جهان هستی که دالّ بر فکر درست بود گسیخته شده باشد و طبیعت به جهانی موزون و حیاتی ناموزون تجزیه شده باشد آنگاه جهان مخلوقات دیگر نمی‌تواند به عنوان یک الگو و نمونه در خدمت انسان قرار گیرد. دنیای مخلوقات مجبور به مواجهه با جهان آرمانی واجب‌الحرمة مُثُل محض است.

اما این طرح بر حسب ضرورت حتی به ساختار جهان مثالی افلاطون که اوج اعلای آن ایدهٔ خیر یا خدا می‌باشد منجر می‌گردد. روح جاودانی فرهنگ به نفسه یعنی مَحمل وجودی آن عملکرد کلی انسان که آری را در مقابل نه قرار می‌دهد و زمینه اخذ تصمیم را فراهم می‌سازد به صورت عالی‌ترین «مثال» حقیقت مطلقه در می‌آید. آنچه جهان هستی را به یکدیگر پیوند می‌دهد و نگه می‌دارد دو عنصر «خیر و کمال مطلوب» است. انسان با روشنی اندیشه که پیش از آن هرگز به آن نائل نمی‌شد موظف به دریافتن مطلق بودن حضرت حق از طریق ذات انسانی خود شده است. «تقلید» عینی مُثُل توسط اشیاء از طریق ذهنیت و طی ذهنیت به کنش روحانی مشروعیتِ آن تبدیل می‌گردد. این عمل تفویض عملکرد اخلاقی به حیات مافوق عالم مادی از طریق یکی از جسورانه‌ترین اندیشه‌های انسان میسر می‌شود. و این اندیشه آن است که «خیر به عنوان علت‌العلل همه آنچه درست و زیبا است با قدرت و عظمت بر فراز هستی قد می‌افرازد.» خیر مطلق به آفرینش هر شیء قائم به ذات می‌پردازد تا نه

---

۱. Protagoras، فیلسوف یونانی در سالهای ۴۸۰ ـ ۴۱۰ ق‌م.

فقط آن را واجد حیثیت نماید بلکه تا آن چیز به کمال مطلوب خود دست یابد. تمایز بین امر تأیید شده و نفی شده که منجر به تفوّق نه بر آری گردد مفهومی مافوق آنچه به ظاهر درک می‌شود دارد. با تعمق در شیء قائم به ذات انسان به سرّ خداوند نه به خاطر صِرف کینونت بلکه به واسطه کینونت کامل که نام خدا می‌گیرد نزدیک می‌گردد. افلاطون می‌گوید «که اگر انسان تا زمانی که به خیر از طریق نفس معرفت راه نیافته است باز نایستد آنگاه به منتهای معرفت دست خواهد یافت.» اما اصولاً چگونه می‌توان خیر مطلق را شناخت؟ افلاطون پاسخ مشخصی به این پرسش نمی‌دهد ولی نزدیک‌ترین پاسخ به این پرسش آن است که شناخت خیر مطلق هنگامی میسر می‌گردد که خیر، خویش را بر کسی آشکار سازد که می‌تواند با تمام وجود خود بخواهد که به مقصد از خلقت خود دست یابد. در واقع نمود هیچ چیز به اندازهٔ ظهور خیر مطلق اعم از آنکه در عالم روح واقع شود یا در عالم وجود غامض نیست. در پرتو خیر مطلق همه تعالیم غامض به صورت عادات آموختنی در می‌آید؛ ارتباط اساسی شخص انسان با آنچه که بر «فراز جهان هستی قد می‌افرازد» آموختنی نیست بلکه باید آگاه کننده باشد.

۵

اقدام جسورانه افلاطون در جهت تأسیس جهان مُثُل به جای جهان لاهوتی اولیه[۱] رو به انقراض که تضمین کنندهٔ مطلق بود والاترین ارزش‌ها نزد فرهنگ‌های بزرگ مشرق زمین بود با وجود تأثیر نافذ و قابل ملاحظه‌ای که داشت راه به جایی نبرد. فرآیندی که آغاز شده بود ادامه یافته منجر به

۱. Prototypal، از نظر افلاطون ایده‌های اولیه که عالم موجودات شبحی از آن است.

انحلال مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی و در کنش متقابل مستمر با آن منتهی به از هم پاشیدگی دنیای قدیم که الگو بود گردید.

به هرحال مدتها قبل از این اولین مرحله کوشش‌های قابل ملاحظه جدید در تاریخ روح انسانی برای پیوند زدن تمایز اساسی بین خیر و شر با حقیقت مطلقه به پایان رسیده بود. این کوشش‌ها چنانکه قبلاً مذکور افتاد در روش و مسیر تکاملی خود با کوشش‌های مرحله آغازین تفاوت کلی داشت. این کوشش‌ها نظیر کوشش‌های نخستین در گروه منسجمی از فرهنگ‌های متعالی که بر قاره اروپا مسلط بود ریشه نداشت. ریشه این کوشش‌ها نهفته در دسته‌ای از حَشَم داران یا کشاورزان بی‌نَسَقی بود که تمدن پیشرفته مصر را که در آنجا به عنوان مردمانی بیگانه با مشقت تمام زندگی نیمه بنده و نیمه آزاد را به سر آورده بودند ترک نمودند تا آواره دیار شوند و به جستجوی سرزمینی برخیزند و بر سر راه خویش در واحه‌ای به عنوان قبایل متعهد بر عهد و پیمان که ایمان مشترک آنان به خداوند موجب اتحادشان شده بود خود را اسکان دهند. این «خدای بنی‌اسرائیل» چون بعضی دیگر از خدایان قبایل سامی مُعطی و حافظ شریعت بود اما میثاقی که با او بسته شده بود چنان صمیمانه و برخوردار از امتیازی مطلوب و ضمانت شده بین درستی و نادرستی بود که در نزد هیچ‌یک از قبایل طرف این میثاق از سابقه‌ای برخوردار نبود. رهبران روحانی مکرراً به وضوح تمام به مردمی که آزاد شده بودند می‌گفتند که «خداوند داور کل جهان است» و دقیقاً این قوم را به عنوان پیروان بلافصل خود برگزیده است تا بدین طریق صداقت را اکمال کرده باشد. این صداقت یعنی به عبارت دیگر تأیید هر آن چیزی که درست و صحیح است و فائق آمدن بر هر آنچه که نادرست است قبلاً در جامعه‌ای ملکوتی که بتواند به عنوان الگویی برای جامعه انسانی عمل کند وجود نداشته است. آنچه در اینجا عنصر تعیین کننده به شمار می‌آمد نظام جهان کیهان

نبود بلکه صاحب آن یعنی خدای زمین و آسمان بود که به مخلوقات انسانی که ساخته دست او بودند آموخته بود که در روح خویش بین خیر و شر تفاوت قائل شوند هم چنانکه خود خداوند که خالق جهان است بین نور و ظلمت تفاوت قائل است.

ما عادت داریم که ارتباط بین عنصر اخلاقی و عنصر دینی را در دیانت یهود صرفاً به صورت فرمانی آسمانی همراه با تهدید به کیفر ببینیم. توجه به این نکته غفلت از اصل مطلب است. زیرا تشریع شریعت در کوه سینا در واقع مجموعه‌ای از احکامی بود که شارع الهی در لحظه جلوس بر عرش خویش به امتّش تفویض نمود. تمام دستورات این مجموعه احکام چه احکام آیینی و چه احکام اخلاقی مقدر است که به ماورای خود یعنی به قلمرو «الهی» منتهی گردد. با سفارش به خوب شدن هدف امّت تعیین نمی‌شد بلکه در جهت احراز «تقدس» بود. بدین سان هر دستور اخلاقی به عنوان دستوری مطرح می‌شود که باید بشر یعنی نوع انسان را تا قلمرویی که عنصر اخلاقی با عنصر دینی در آمیزد یا به عبارت دیگر قلمرویی که تفاوت بین عنصر اخلاقی و عنصر دینی در ملکوت خداوند موقوف می‌ماند اعتلاء بخشد. این موضوع با صراحت کامل در منطقی که برای هدف تعیین شده ارائه شده است بیان گردیده است. خداوند می‌فرماید قوم بنی‌اسرائیل مقدس خواهد شد «زیرا من مقدسم». تقلید انسان از خداوند و «پیمودن راه او» طبیعتاً فقط می‌تواند از طریق آن صفات الهی‌ای محقق شود که حیثیت انسانی یافته باشد یعنی از طریق عشق و عدالت و تمام صفات نزد خداوندی که برتر از صفات است آشکار است، صفاتی که در ابعاد انسانی کاملاً متفاوت به عرصه ظهور می‌آیند. معیار مطلق به آن جهت ارائه شده است که راهی را که به وجه الله منتهی می‌گردد بنمایاند.

بهرحال پیش فرض این ارتباط بین عنصر اخلاقی و عنصر دینی این

نظریه اساسی است که انسان در حالی‌که توسط خداوند خلق شده است توسط ذات باری واجد حیثیت مستقلی است که تاکنون در آن تغییری رخ نداده است. این حیثیت مستقل است که او را در تقابل با خداوند قرار می‌دهد. بدین ترتیب انسان با آزادی و به صرافت طبع در گفت‌وگوی بین دو عنصر اخلاقی و دینی که جوهر وجود را تشکیل می‌دهد شرکت می‌نماید. علت این ارتباط علیرغم قدرت و شناخت مطلقه خداوند درست آن چیزی است که رمز خلقت انسان است. در این رمز خلقت واقعیتِ سَرمدیِ تمیز و تصمیمی بنیان گرفته است که مشخصّهِ روح انسان است.

جویبار مسیحیت که از سرچشمه یهودیت بر جهان جاری می‌گردد و با جریان‌های قوی به ویژه جریان‌های فکری ایرانی و یونانی تقویت شده بود از زمان تمدن هلنی و بطور اخص در زندگی دینی آن، زمانی که عنصر مردم جای خود را به عنصر فرد داده بود جاری گشت. مسیحیت تا آنجا که مفهوم «امّت» را تداعی می‌کند و فقط تقدیس فردی را می‌شناسد کاملاً جنبه هلنی دارد.

بدین سان تدیّن انفرادی از آن زمان تاکنون شدت و معنویتی بی‌سابقه می‌یابد به ویژه از زمانی که شخصیت متجسّمِ همیشه حیّ مسیح به فرد اجازه می‌دهد که رابطه بسیار ملموس‌تری در پیروی و انسلاک داشته باشد تا رابطه‌ای که فرد از ماهیت منزه از تشبیه خداوند در دین یهود دارد، خداوندی که ذاتاً ظاهر است و لکن در واقع مکنونِ (یا به عبارت دیگر چنانکه مردم عادت کرده‌اند که بگویند به عنوان خداوند مکنون) بالذات است.

با چنین خداوندی که خود را در هیچ هیئت خاصی تثبیت نمی‌کند و خود را از هر ظهوری به دور نگه می‌دارد مردمانی که به مسیحیت پیوسته‌اند مطمئناً قادر نخواهند بود که بی واسطه ارتباط برقرار کنند.

مسیحیان چون بنی‌اسرائیل با خدای خویش چون یک امت بر عهد و پیمان ثابت نبوده‌اند. افزون بر این در ارتباط با این فردگرایی مسیحی، رابطه بین عنصر اخلاقی و عنصر دینی دستخوش آسیب شد، زیرا هنگامی‌که تطهیر ساختن انسان از گناه به عنوان یک امّت دیگر مورد تأیید قرار نمی‌گیرد یا دست کم جدّی به شمار نمی‌آید، آنگاه انسان‌ها دیانت جدید را نه به عنوان امت بلکه به عنوان مجموعه افراد می‌پذیرند. حتی زمانی که اقبال جمعی واقع می‌شود مردم به عنوان جماعت اقبال کنندگان مسیحی نمی‌شوند یعنی به عبارت دیگر مردم به عنوان امّت با میثاق جدیدی که اعلام شده است پیمان نمی‌بندند.

این مسئله بدان معنی است که در اینجا یک نیروی عظیم روحانی نظیر نیروی نبوّت دیگر در نزد یهود وظیفه دوباره امتحان کردن یا انذار به فرد گناهکار را چه در زندگی اجتماعی و چه در زندگی خصوصی فرد که در این زندگی اجتماعی مثلاً با «وجدان آسوده» شرکت کرده است به خاطر حفظ تقدس مردم به عهده نمی‌گیرد.

آنچه مسلم است در تاریخ ملل مسیحی مردان پرشور روحانی که در مجاهدت به خاطر صداقت آماده شهادت بوده‌اند فراوان مشاهده می‌گردند اما دستور «شما امّت مقدسی در نزد من خواهید بود» دیگر در مورد آنان مصداق ندارد.

افزون بر این موضوع دیگری که اهمیت بیشتری داشت به این مسئله افزوده گشت. این موضوع نیز به تکامل مشروع و هدفمند تفوق اساسی عنصر دینی ارتباط داشت. آن چیزی که هسته مرکزی تعالیم پیامبرانه را نزد یهود تشکیل می‌داد تدبیر نحوه زندگی‌ای بود که باید متأثر از نیت واقعی ایمانی صورت حقیقت به خود می‌گرفت و نیت ایمانی باطنی‌ترین وظیفه انسان بود. به خاطر شعائری که خالی از نیت ایمانی بود که پیامبران به مبارزه برخاستند. شخص حضرت مسیح و جانشینان آن حضرت در

عصر مسیح که از جمله آنان معلمین بزرگ فریسی[۱] بودند علیه اعمالی که از جنبه اخلاقی خالی از نیت ایمانی بود مبارزه می‌کردند. تعالیم پولسی و الهیات پولسی کار کردن به خاطر هدف ایمان را دست کم می‌گرفتند. الهیات پولسی آنچه را که این دو نقطه نظر را به یکدیگر می‌پیوست یعنی نیاز به نیت ایمانی و قصد کار را بی درنظر گرفتن ایمان یا به عبارت دیگر ضروریاتی که زیر بنای اعلان آن چیزی که از آغاز ظهور انبیای توراتی تا زمان موعظه در کوه زیتون مَرضی خداوند بود ناتمام گذاشت. اما تمایل امپراتور آگوستین به اصلاحات، ایمان را به عنوان موهبتی الهی می‌نگریست.

این دریافت متعالی با تمام نتایج آن منتج به برگشت به غموض راز عبرانی انسان به عنوان شریک مستقل خداوند شد. ایده گناه اولیه در واقع برای تقویت ارتباط خاص عنصر اخلاقی با عنصر دینی مبنی بر اینکه حکومت الهی در جستجوی درک استقلال دینی انسان است اتخاذ نگردید.

در تعالیمی که در تشابه بین زندگی فانی و زندگی جاودانی در فرهنگ‌های آسیایی یافته شده است اصل معیار هنوز بطور قاطع از اصل الهی متمایز نشده است (منظور از الهیات در اینجا انعکاس دیانت بر خود است). فقط جنبه‌ای از حقیقتِ معیار وجود دارد که معطوف به انسان است.

در تعالیم دیانت یهود، خصیصه اصلی فرهنگ عملکرد ذاتی دین و نه

---

۱ . Pharisaic ، اعضای فرقه‌ای از یهودیان عهد عتیق که معتقد به رعایت و اجرای دقیق شعائر و مناسک مذهبی دین یهود بودند و بر اعتبار سنن اکابر دین یهود اصرار می‌ورزیدند. این فرقه با فرقه صدوقیان در اعتقاد به سنت‌گرایی همچنین در بقای روح ـ حشر ـ آمدن مسیح موعود و وجود فرشتگان ـ روح، مشیت الهی و آزادی اراده و ثواب و عقاب در آخرت اختلاف دارند. تفسیر فریسیان از مسائل مذهبی از قرن اول میلادی برای گروه عظیمی از یهودیان معیارهای عقبدتی را بنیاد نهاد. (فرهنگ بزرگ وبستر).

فقط یک جنبه از آن بلکه تأثیر مستقیم آن است. در مسیحیت که به اعتقاد یهود به فیض محتوم الهی خصلتِ انحصاری می‌دهد، معیار، حتی اگر به صورت «شریعت جدید» خودنمایی کند دیگر نمی‌تواند کانون اصلی به شمار آید. بنابراین راه برای اینکه معیار غیردینی به بهای معیار دینی واجد اهمیت بیشتری گردد تسهیل شده است. آنچه مسلم است معیار غیردینی در شکل سیاسی آن درصدد است که مبنای دینی مطلقی از طریق مفهوم حقوق الهی پادشاهان یا وسایل دیگر دست و پا کند. اما بهرحال ارتباط واقعی بین عنصر اخلاقی و حقیقت مطلقه در این مورد کاملاً مفقود است.

٦

بحران دومین کوشش عظیم برای مرتبط ساختن عنصر اخلاقی با حقیقت مطلقه تا زمان ما ادامه دارد. این کوشش اخیر نیز چون مورد نخستین توجیه عقلانی خود را در آن نهضت فلسفی‌ای یافته است که به ارزش‌ها جنبه نسبی می‌بخشد اگر چه این توجیه عقلانی مسلماً با توجیه عقلانی سوفسطائیان تفاوت فراوان داشت. مقدمات این توجیه عقلانی قبلاً در قرن هفدهم در نظریات اشخاص و فلاسفه‌ای نظیر هابز منعکس شده بود که از بعضی جهات انسان را به یاد نظریات منعکسه در متون سوفسطایی قرن پنجم پیش از میلاد می‌اندازد[1] به‌هرحال تکوین قطعی این توجیه عقلانی در قرن نوزدهم طی نگرش فکری که چه بسا می‌توان آن را فلسفه

---

۱. Anonymus Jamblichi ، آنتونیموس یامبلیکوس «در عهد سلطنت دیوکله‌تیانوس (۲۸۵ ـ ۳۰۶) و قسطنطین (۳۰۵ ـ ۳۳۸) یامبلیکوس سریانی به تعلیم آراء خود اشتغال داشت و فلسفه نوافلاطونی در اواخر ایام تابع افکار او بود...» (تاریخ فلسفه، جلد دوم، امیل بریه، ترجمه دکتر علی مراد داودی).

رد و ارجاع[۱] یا کشف[۲] نامید تحقق پذیرفت. تکمیل کننده این نگرش نیچه بود که آن را «هنر عدم اعتماد» نام نهاد.

این فلسفه که چون فلسفه سوفسطائیان دیدگاه زیست‌شناسی را با دیدگاه تاریخی و روانشناسی مربوط می‌کند درصدد است که جهان روحانی را به عنوان سیستمی از فریب‌ها و خودفریبی‌ها، «ایدئولوژی‌ها» و «تعالی ذهنیات[۳]» بنمایاند.

سرآغاز واقعی این نظریه را باید در نقد فویرباخ از دین دانست که همان گفته مشهور پروتوگوراس به صورت تکمیل شده می‌باشد که انسان معیار همه مخلوقات است منتها به وجهی دیگرگونه. ماحَصَل گفته فویرباخ آن است که: «آنچه انسان نیست ولی می‌خواهد باشد یا آرزو می‌کند باشد خدا است همین و همین و نه هیچ چیز دیگر» از این لحاظ مسیر مستقیمی فویرباخ را با مارکس مرتبط می‌سازد جز آنکه از نظر مارکس چنین بیانی از این قبیل بواسطه جنبه مابعد طبیعی و غیر تاریخی بودن آن واجد هیچ‌گونه مفهوم واقعی نمی‌توانست باشد. زیرا دانش از نظر مارکس به پیروی از نظر ویکو یعنی تاریخ. مارکس از سویی نظریه فویرباخ را از طریق بسط آن به منظور در برگرفتن همه ایده‌های سیاسی، اخلاقی دینی و فلسفی تغییر می‌دهد، اما از سوی دیگر همه این عوامل را در

---

۱. Reduction، به دو معنی به کار می‌رود: الف) عمل برگردانیدن (تحلیل و آنالیز چیزی نیست مگر روش برگردان). در منطق بخصوص عملی است که بوسیله آنها قیاسی را از شکل دوم، سوم یا چهارم به یکی از چهار صورت اصلی شکل اول در می‌آورند؛ ب ـ عمل کم کردن و کاستن و نتیجه این عمل تقلیل تعداد اصول متعارفی است. (فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، اثر آندره لالاند).

2. Detection

۳. Sublimation، مفهومی که فلسفه زیباشناسی قرن هیجدهم عمیقاً متضمن آن است ولکن اصل آن از مقاله لنگینوس (Longinus) زیر عنوان «درباب تعالی» اخذ شده است (فرهنگ فلسفه اکسفرد) ضمناً به توضیح مندرج در پاورقی صفحه ۱۲ مقدمه رجوع کنید.

فرآیند تاریخ می‌گنجاند. این فرآیند به نوبه خود فقط از طریق تغییر در شرایط تولید و تضادهای منبعث از آن مَحمِل می‌یابد. از نظر مارکس شرایط وجودی طبقه حاکم به بهترین نحو در اخلاقیات رایج منعکس شده است. به نظر مارکس مادام که جدال طبقاتی وجود دارد هر گونه تمایز بین خیر و شر صرفاً تابعی از آن است و همه معیارهای زندگی یا بازتاب قدرت یا سلاح برای اعمال آن است. این موضوع اصولاً نه فقط در زمینه تغییر محتویات اخلاقی اعتبار دارد بلکه روش ارزیابی‌های اخلاقی را نیز مشخص می‌نماید.

تا آنجا که انتقاد نیچه از اخلاقیات به قلمرو تاریخ منحصر می‌گردد دریافت عینی آن آسان است با وجود آنکه نیچه شخصاً چنین دریافتی را به عنوان اصلاح دکترین مارکس درباره ایدئولوژی‌های گوناگون مطمئناً قبول نداشت. نیچه نیز اخلاقیات تاریخی را به عنوان بیان و ابزار جدال قدرت بین طبقات حاکم و محکوم می‌پنداشت منتها از دیدگاه جناح محکوم. مقصود نیچه از مسیحیت از این جنبه یعنی از دیدگاه «اخلاق بندگی» است که تمام توجه خود را بدان معطوف می‌دارد. مبنای این نوع استنباط از ظاهر تاریخ در زمینه اخلاقیات، نظریه نیچه درباره تکوین ارزش‌ها است که طبق این نظریه ارزش‌ها و تحولات واقع در آنها «مناسبت کامل با افزایش قدرت واضع ارزش‌ها دارد». مبنای خود این نظریه به نوبه خود این مفهوم مابعد طبیعی است که حیات روح چون خود حیات می‌تواند به اصل خاص «اراده معطوف به قدرت» متحوّل شود. اما نیچه در اینجا دست به تغییر کلی و غریب می‌زند. «اخلاقیات بندگی» که در جهت خلاف اراده معطوف به قدرت عمل می‌کند در واقع با کُل نظام اخلاقی شناخته می‌گردد چنانکه گویی «اخلاقیات خواجگان» که نیچه پشتیبان آن است اصلاً وجود خارجی ندارد.

از سویی نیچه منادی اخلاقیاتی مبتنی بر قواعد زیست‌شناسی است.

«من شما را به نفی همه عوامل تضعیف کننده ترغیب می‌کنم و به آنچه اثبات کننده همه چیزهایی است که قدرتمند می‌سازد توصیه می‌نمایم.»

اما از سوی دیگر اظهار می‌دارد که شک در مبادی اخلاقیات شکی است که جنبه تعیین کننده دارد و دوران ما، دوران انحطاط توجیه اخلاقی جهان است. و سپس اعتراف می‌نماید که انحطاط به پوچ‌گرایی[1] منجر خواهد شد. این بدان معنی است که «عالی‌ترین ارزش‌ها ارزش خود را از دست می‌نهند»، پس باید درصدد یافتن هدف دیگری برای زندگی برآمد.در این مرحله به‌هرحال نیهیلیزم از طریق خلق هدفی که «بالاتر از نوع انسان و فرد انسانی قرار دارد» مغلوب خواهد گردید. و به این ترتیب است که هدفی جدید و مفهومی جدید از هستی و ارزشی تازه تحت تأثیر تعالیم نیچه درباره ابرمرد بنیاد خواهد شد. اما نیچه مطمئناً غافل است از اینکه همه این مسائل طبیعتاً تحت تأثیر تعلیم دیگر او یعنی اصل رِجعت ابدی آنچه بوده است و او خود آن را «افراطی‌ترین شکل نیهیلیزم» و جاودانی ساختن بیهودگی می‌نامد فسخ شده است.

نیچه برخلاف بسیاری از اندیشمندان مدرن پیش از خود به خوبی می‌دانست که مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی در ارتباط ما با حقیقت مطلقه ریشه دارد. و او این برهه از تاریخ نوع انسان را زمانی می‌انگاشت که در آن زمان «اعتقاد به خداوند و به نظم اساسی اخلاقی دیگر قابل دوام نیست.» کلام مشهور او این است: «خداوند مرده است.» اما این بیان بیشتر به منزلهٔ یک نقطه عطف است نه نقطه پایان. مکرر در مکرر درصدد برمی‌آید که به مفهومی دست یابد که بتواند مفرّی برای نجات خداوند برای کسانی که بی‌خدا شده‌اند باشد. نیچه می‌گوید: «ادیان بر اثر اعتقاد به اخلاقیات نابود شده‌اند. خدای اخلاقی مسیحیت اعتبار خود را از دست داده است.» اما

---

1. Nihilism

باز هم این گفته مؤدی به الحاد صِرف نیست «چنانکه به پنداری هیچ خدای دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد.» نیچه معتقد است که به‌هرحال از درون خود انسان باید یا خود خدا یا لااقل جانشین معتبری برای خدا یعنی «ابرمرد» ظاهر شود. اما در عین حال پیدایش ابرمرد مبنای ارزش‌های جدید و مؤید حیات است؛ و بر مبنای همین مفهوم است که معیار جدید زیست شناسانه ارزش‌هایی که در آن ارزش‌ها، ارزش‌های خیر و شر جای خود را به ارزش‌های قوی و ضعیف می‌دهند بنا شده است. و نیچه توجه ندارد که تمام غموضی که عارض ارزش‌های نیک و بد شده است به نحو مهلکی ابهام ذاتی ارزش‌های ضعیف و قوی بر آنها فائق آمده است. نیچه می‌گوید: «سوفسطائیان واجد شجاعتی بوده‌اند که خاصیت تمام اشخاص توانا از جهت شناختن فناناپذیری خودشان است. سوفسطائیان یونانی بودند، اما زمانی که سقراط و افلاطون از فضیلت و صداقت طرفداری کردند یا یهودی بودند یا چیز دیگر.» نیچه خود می‌خواست که بر نیهیلیزمی که او خود منادی آن بود فائق آید اما به نتیجه نرسید. این بدان معنی نیست که شخص می‌تواند درباره افلاطون بگوید که چون او موفقیّتی در مسیر تاریخی حوادث نداشت به نتیجه نرسید. آنچه می‌خواهم بگویم در واقع آن است که از طریق تشخیص از طریق تغایر در آموزه مُثُل، «تعلیم ابرمرد» اصلاً تعلیم نیست و با تشخیص از طریق تضاد در معیار ارزشی تعریف شده به واسطه ایده خیر، معیار ارزشی ضعیف و قوی اصلاً معیار ارزشی نیست.

اینک ما خود را در موقعیتی می‌یابیم که تا حدودی محصول عملکرد ناقص نیهیلیزم در جهت تحقق و تفوق بر نفس خود در آن واحد است. اما از نیهیلیزم درسی نیز می‌توان آموخت. و آن اینکه صِرف ساختار اخلاقی قدرت، ما را از این وضع به وضع دیگری رهنمون نخواهد گشت.

۷

در تعلیق عنصر اخلاق

اولین کتاب کرگه‌گور که من آن را در زمان جوانی خوانده‌ام کتاب ترس و لرز بود که تماماً بر اساس روایت کتاب مقدس در خصوص قربانی اسحق است. من هنوز امروز به یاد آن روزگار هستم به خاطر آنکه از آن پس بود که انگیزهٔ اندیشیدن درباره مقولات اخلاق و دین و ارتباط آنها با یکدیگر در من به وجود آمد.

این کتاب از طریق مثال امتحان ابراهیم به ارائه این طرز فکر می‌پردازد که یک نوع «تعلیق در حکمت غایت اخلاق» وجود دارد که بر حسب آن اعتبار وظیفه اخلاقی می‌تواند هر چندگاه بر حسب هدفی بزرگتر و حتی خطیرتر به حالت تعلیق در آید. هنگامیکه خداوند کسی را امر به کشتن فرزند خویش می‌نماید جنبه خلاف اخلاق این کار غیر اخلاقی طی زمانی که چنین موقعیتی پیش می‌آید به حالت تعلیق در می‌آید. افزون بر این آنچه بطور معمول شر مطلق است برای تداوم این موقعیت خاص به سبب آنکه مَرضْی رضای الهی است به خیر مطلق تبدیل می‌گردد. به جای یک امر معقول و مواردی که عقلاً معتبر است چیزی قرار می‌گیرد که منحصراً مبتنی بر رابطه شخصی بین خداوند و «شخص خاص» است. اما درست

به صِرفِ این رابطه، عنصر اِخلاق، امر معقول و آنچه عـقلاً مـعتبر است حالت نسبی به خود می‌گیرد. ارزش‌ها و قواعد این رابطه از عرصه اطلاق به عرصه نسبیت منتقل می‌گردد؛ زیرا آن چیزی که در قلمرو عنصر اخلاق وظیفه به شمار می‌آید به مجردّی که با وظیفه مطلق در قبال خداوند مواجه می‌شود فاقد هر گونه اعتبار مطلق می‌گردد. آنگاه کرگه‌گور می‌پرسد «اما اصولاً وظیفه چیست؟» و پاسخ می‌دهد «وظیفه در واقع دقیقاً تعبیری از مشیت الهی است!» به عبارت دیگر خداوند تعیین کننده نظام خیر و شر است و هر جا بخواهد این قاعده را برهم می‌زند، خداوند این کار را بـر حسب نفس در برابر نفس انجام می‌دهد یعنی در ارتباط مطلق شخص با فرد.

در واقع کرگه‌گور تأکید فراوانی بر عبارت بسیار پراهمیت «از نفس در برابر نفس» نموده است. کرگه‌گور اعلام می‌دارد که مسلماً این امتحان فقط در مورد کسی معمول می‌گردد که در خور آن باشد که برگزیده الهی نـام گیرد. و سپس می‌پرسد «اما این برگزیده چه کسی می‌تواند بود؟» به ویژه او مکرّر در مکرّر به ما اطمینان می‌دهد که خود او واجد چنین شجاعت ایمانی‌ای نیست تا ایجاب کند که شخص با چشمان بسته اما با اعتماد کامل در دریایِ امر منافی با عقل غوطه‌ور شود. برای کرگه‌گور غیرممکن است که عمل خارق اجماع منبعث از ایمان را که ابراهیم به آن دست یازید انجام دهد. انسان باید به‌هرحال این نکته را مرکوز ذهن داشته باشد که کرگه‌گور نیز اظهار می‌دارد که برای آنکه وی به «آن شخص برگزیده» به دقیق‌ترین مفهوم کلمه مبدّل گردد با خود بسیار جنگیده است اما به این مقصود نائل نیامده و این واقعیت که با این وصف زمانی در نظر داشت تا سفارش دهد تا عنوان «آن شخص منتَخَب» بر سنگ مزارش حک شود. قرائن فراوانی وجود دارد که زمانی که کرگه‌گور به شرح آن می‌پردازد که چگونه ابراهیم از پسر خود دست شست و با این وصف ایمان داشت که او را از دست

نخواهد داد (یعنی آن طور که کرگه‌گور واقعه را در می‌یابد) کرگه‌گور روزی را به خاطر داشته که اندکی بیش از یکسال قبل زمانی که قرار نامزدی خود را با معشوقه‌اش فسخ کرد با این وجود تصور می‌کرد که خواهد توانست که این قرار را در بُعدی والاتر اما درنیافتنی اعتبار بخشد. کرگه‌گور زمانی اظهار داشت که بر سرِ راه این اقتران «مانعی الهی وجود داشته است».[1] اما خود کرگه‌گور مسلماً بر سرِ این عقیده نماند. در واقع خود کرگه‌گور از چنان اعتماد ضعیفی برخوردار بود که در سال انتشار کتاب ترس و لرز توانست این جمله را بنویسید «اگر ایمان می‌داشتم با محبوبم می‌ماندم».

در اینجا سرگذشت بین ابراهیم و خداوند که طی آن خداوند نظم اخلاقی‌ای را که او خود برقرار کرده است برهم می‌زند حال به قلمرویی منتقل می‌گردد که آنچه اتفاق می‌افتد به طریقی کم و بیش روشن‌تر از روایت کتاب مقدس تحقق می‌یابد. کرگه‌گور می‌گوید «آنچه شخص برگزیده از اسحق در می‌یابد فقط به وسیله خود او و برای خود او مشخص می‌شود.» از این جمله بطور واضح و دقیق بر می‌آید که شخص برگزیده دست کم فارغ از هرگونه شبهه آن را از خداوند نمی‌آموزد. خداوند صِرفاً از شخص برگزیده قربانی می‌طلبد اما اینکه آن قربانی چه باشد بسته به تعبیر خود شخص برگزیده است. تعبیری که شخص برگزیده می‌نماید قطعاً وابسته به شرایط زندگانی او در زمان وقوع قربانی است. و این با زبان کتاب مقدس بسیار فرق دارد! «پسرت، تنها پسری که او را دوست داری، اسحق.» در اینجا دیگر جایی برای تفسیر نمی‌ماند. آن کس که نیوشای این کلام است قطعاً در می‌یابد که چه چیز از او خواسته شده است، خداوندی که سخن می‌گوید در کلامش هیچ معمایی وجود ندارد.

اما ما هنوز به مشکل اصلی نرسیده‌ایم. این نکته زمانی اول به ذهن ما

---

۱. معشوقه او نیز مدتها بعد اظهار داشت که کیرکه‌گور او را قربانی خداوند کرده است.

خطور می‌کند که کرگه‌گور ابراهیم خویش را با آگاممنون[۱] که آماده قربانی کردن ایفی‌ژنی[۲] است مقایسه می‌نماید. آگاممنون قهرمان تراژیک است که از طرف «عقل کل» به قربانی کردن جهت رفاه قوم خویش فرا خوانده شده است. بنابراین آگاممنون «از حدود عنصر اخلاقی» که ابراهیم «فارِسِ ایمان» از آن تخطی می‌کند «پا فراتر نمی‌نهد». همه مسئله بر سر این است که ابراهیم با عمل ایمانی خارق اجماعِ خود از مرزهای اخلاقیات فراتر می‌رود. در غیر این صورت عمل ابراهیم حالت وسوسه شیطانی (Anfechtung) به خود می‌گیرد، یعنی آمادگی برای قربانی کردن، آمادگی برای کشتن که در این صورت ابراهیم می‌میرد.» این نکته نیز «در تنهایی مطلق» تصمیم گرفته می‌شود. به گفته کرگه‌گور «فارِسِ ایمان تک و تنها به تدبیر خویش واگذار می‌گردد و این موقعیت است که به راستی دهشتناک است.»

تا آنجا که در این دنیای ناسوتی هیچ‌کس نباشد تا بتواند او را در اخذ تصمیم یاوری کند و «پیشرفت فکری به سوی نامتناهی» را به انجام برساند حقیقت دارد: امّا در اینجا کرگه‌گور چیزی را مسلم می‌پندارد که حتی در جهان ابراهیم نمی‌توان آن را مسلم پنداشت تا چه رسد به جهان ما. او این واقعیت را در نظر نمی‌گیرد که مشکلات تصمیم مبتنی بر ایمان متعاقب مشکلات پذیرفتن آن است. این صدای کیست که انسان می‌شنود؟ در نظر کرگه‌گور به جهت سنّت مسیحی که در آن پرورش یافته

---

۱. Agamemnon ، در افسانه کلاسیک پادشاه میسه‌نا (Mycenae) پسر آترئوس (Atreus) و برادر منه‌لائوس (menelaus) که یونانیان را به جنگ تروژان (Trojan) وارد نمود و هنگام مراجعت از تروا (Troy) بوسیله زنش کلی‌تم‌نسترا (Clytemnestra) به قتل رسید. (فرهنگ بزرگ وبستر).

۲. Iphigenia ، در افسانه کلاسیک دختر آگاممنون و کلی‌تم‌نسترا و خواهر الکترا و اُرس‌تِس (orestes) در حالی‌که قرار بود به خاطر اطمینان از اینکه بادکشتی‌های یونان را به تروا ببرد قربانی شود بوسیله آرتمیس (Artemis) نجات یافت (فرهنگ بزرگ وبستر).

است این نکته اظهرمن‌الشمس است که آن کس که قربانی می‌طلبد هیچ‌کس جز خداوند نیست. اما طبق مندرجات کتاب مقدس دست‌کم در عهد عتیق این نکته چندان روشن نیست. در واقع «تحریض» به عمل ممنوعی به خداوند در جایی به خداوند نسبت داده می‌شود (کتاب دوم سُموئیل بنی ۲۴:۱۱) و در جای دیگر تحریض به عمل ممنوع به شیطان نسبت داده می‌شود (کتاب اول تواریخ ایام ۲۱:۱).

آنچه مسلم است ابراهیم صدایی را که زمانی او را به ترک سرزمین خویش فرا خواند و در آن زمان ابراهیم این صدا را به منزله صدای خداوند شناخت بی آنکه گوینده آن بگوید که او کیست نمی‌توانست با صدای دیگری اشتباه کند. و خداوند در واقع او را آزمود.» خداوند از طریق ایجاد تمایل شدید، بیشترین آمادگی را برای قربانی در اعماق وجود ابراهیم پدید آورد و اجازه داد تا این آمادگی به حدّ قصدِ اقدام به عمل و قصد قربانی بالغ گردد. بدین سان امکان داد تا رابطه ابراهیم با او یعنی ذات باری کاملاً تحقق یابد. اما آنگاه وقتی دیگر مانعی بین قصد و عمل وجود نداشت خداوند خویش را با آمادگی کامل ابراهیم به قربانی کردن قانع ساخت اما از انجام عمل قربانی ممانعت به عمل آورد.

اما به هر حال این امکان وجود دارد که انسانی گناهکار نسبت به ضرورت قربانی کردن فرزندش (احتمالاً عزیزترین فرزندش) به خاطر گناهان خویش دچار تردید شود (میکا ۶:۷). زیرا مولوخ[1] صدای خداوند را تقلید می‌نماید. بر عکس خداوند خود همین انتظار را از همه انسان‌ها دارد (نه از حضرت ابراهیم که صفی اوست بلکه از شما و من) یعنی نه چیزی بیش از انصاف و محبت و اینکه انسان‌ها «خاضعانه با او مشی کنند»

---

۱. Moloch، مولوخ یا مولک، الهه سامی که عبادت او از طریق قربانی کردن فرزندان در قربانگاه بوده است. اشاره به دو آیه عهد عتیق (کتاب دوم پادشاهان ۲۳:۱۰ و یرمیای نبی ۳۲:۳۵).

یعنی با خدا (میکا ۶:۸) ـ به کلام دیگر خداوند جز رعایت اخلاقیات بنیادین چیزی از انسان نمی‌خواهد.

بنابراین در حالی‌که تعلیق عنصر اخلاقی مطرح است مهم‌ترین همه پرسش‌ها یعنی به عبارت دیگر پرسشی که نسبت به هر پرسش دیگر الویت می‌یابد این است: آیا شما واقعاً مخاطب خود خداوند یا یکی از مظاهر او قرار گرفته‌اید؟ پس باید در این مورد توجه داشت که طبق روایت کتاب مقدس رنّه الهی که با برگزیده خویش سخن می‌گوید «صدایی است از یک سکوت خفی» (کتاب اول پادشاهان ۱۹:۲۱).[۱] صدای مولوخ بر عکس معمولاً صدایی با طنین بلند است. در هر حال در عصر ما به ویژه تشخیص این انواع صدا از یکدیگر بسیار مشکل به نظر می‌رسد.

عصر ما دورانی است که تعلیق عنصر اخلاقی جهان را با ابعاد فوق تصوری پر می‌کند. جانشینان خداوند مسلماً همواره در ایام گذشته نیز در ارض پرتکاپو بوده‌اند. مکرر در مکرر به انسان‌ها امر شده که به سبب غفلت، اسحق خود را قربانی کنند. در اینجا این جمله که «آنچه برگزیده خداوند از اسحق درک می‌کند فقط می‌تواند به وسیله خردِ او برای او معلوم و مفهوم گردد» اعتبار دارد. اما در تمام آن ایام تصویرهایی از خداوند یعنی بعضی تصویرهای بی‌رنگ، برخی غیرمشخص و کاملاً مغلوط ولی در عین حال حقیقتی که چون تصویری گذرا در رویا اما در عین حال جاودانه در دل‌های انسان‌ها نقش بسته بود، تا آنجا که انسان آن را بطور واقعی به‌خاطر می‌آورد به منظور آنکه در فریب اصوات از پا در نیاید، فقط لازم بود دست توسل بدو بگشاید هر چند این حضور یقیناً ناکافی بود.

---

۱. یک استعاره بصری جسورانه برای یک کیفیت صوتی واژه سکوت است اما نه یک سکوت خشن و زمخت بلکه سکوتی که ازچنان رقّت حجاب مانندی برخوردار است که کلام الهی از میان آن می‌درخشد (بوبر).

به گفته نیچه که می‌گوید: «خداوند مرده است» دیگر از آن زمان یعنی به عبارت گویاتر از آن زمان که استعداد تخیل آفرینی قلب انسان رو به ضعف نهاده است به این مناسبت تلمیذ روحانی دیگر نمی‌تواند تصوری از هیئت خداوند داشته باشد. خدایان دروغینی حاکم بر روح انسان شده‌اند که دیگر نمی‌توان آنها را از تصویر حقیقی خداوند تاراند. همه جا در سراسر عالم انسانی، در شرق و غرب و از چپ و راست این خدایان دروغین بی‌هیچ مانعی معیار اخلاق را به بازی می‌گیرند و از شما «قربانی» می‌خواهند. به کرّات من از جوانانی که ظاهر موجّه دارند می‌پرسم «چرا شما به آسانی از عزیزترین مایملک خود یعنی اخلاق شخصی خویش در می‌گذرید؟» و آنان به من پاسخ می‌دهند فرقی نمی‌کند «حتّی این اخلاق که قربانی آن کار آسانی نیست امری است که... به منظور آنکه مساوات برقرار گردد ضروری است.» یا «به منظور آنکه آزادی برقرار شود.» تفاوتی نمی‌کند. به‌هرحال آنان به خاطر انجام وظیفه قربانی می‌نمایند. انسان‌های صدیق در قلمرو مولوخ دروغ می‌گویند و انسان‌های مهربان، شکنجه می‌کنند. و واقعاً و حقیقتاً باور دارند که برادرکشی طریق وصول به برادری است! ظاهراً هیچ مفرّی برای گریختن از این شرورانه‌ترین نوع بت پرستی وجود ندارد.

تا زمانی که وجدان امروزین انسان‌ها بیدار شود و آنها را به حراست باطنی‌ترین قوای روحشان در قبال اشتباهی که در تشخیص حقیقت نسبی در قبال حقیقت مطلقه رخ داده است فرا خواند و آنان را قادر سازد که اسیر توهمات نگردند و به حقیقت این اشتباه پی ببرند از آن گریزی نیست. برای آنکه بتوان مکرر در مکرر این مطلق‌های دروغین را با نظری صائب و کنجکاو تشخیص داد و در نتیجه به حدود و محدودیت‌های آن پی برد امروزه برای دوباره برانگیختن استعداد شخص محقق احتمالاً هیچ راه دیگری جز مشاهده ظهور لایزال خداوند متعال وجود ندارد.

۸

خدا و روح انسان

این کتاب به بحث درباره رابطه بین دین و فلسفه در تاریخ روح می‌پردازد و نقشی را که فلسفه در ایام اخیر در غیرواقعی نشان دادن خداوند و هر آنچه مطلق است بازی کرده است مورد بحث قرار می‌دهد.

اگر فلسفه در اینجا در تقابل با دین قرار داده شده است آنچه از دین مستفاد می‌گردد تفصیل گسترده تعبیرات، مفاهیم و کنش‌هایی نیست که بر حسب معمول انسان به این نام از آن می‌نماید و این نیست که افراد گاه بیشتر شائق دین می‌باشند تا ذات باری. مفهوم واقعی دین اصولاً تمسک به خداوند است. و این به مفهوم تمسّک به تصویری که شخص از خداوند ساخته است نیست کما اینکه به مفهوم تمسک به ایمان به خدایی که شخص در ذهن خویشتن از آن تعبیر می‌نماید نیز نمی‌باشد. دین عبارت از تمسک به ذات باری است. زمین نمی‌تواند به مفهومی که از خورشید در می‌یابد (اگر چنین خورشیدی وجود داشت) تمسّک جدید یا رابطه با آن را محمل تمسک خود قرار دهد بلکه زمین متمسّک به نفس خورشید است.

در قبال چنین مفهومی از دین، فلسفه در اینجا به عنوان فرآیندی است که از آغاز جدایی اندیشه تا زمان بحران‌های اخیر آن امتداد می‌یابد و

آخرین مرحله آن حذف ایده خداوند از دیدگاه عقلانی است.

این فرآیند از آنجا آغاز می‌گردد که انسان دیگر نمی‌تواند به همان گونه که قبل از پیدایش فلسفه انجام داد با تجسّم خداوندِ حیّ از سر یأس و ناامیدی یا اشتیاق که احیاناً اولین ملجاء و ملاذ او می‌شد و انسان از او قبلاً به عنوان شخصیّتی از میان اشخاص یا هستی‌ای از جمله هستی‌ها یعنی یک آن نام می‌برد خود را قانع نماید.

آغاز تفلسف یعنی که این امر از هدف تخیلات، آرزوها و احساسات به هدفی که از نظر عقلی قابل استنباط است یعنی به یک هدف اندیشه تغییر ماهیت دهد. اگر هدف اندیشه «کلام» (Logos) نامیده شود مهم نیست زیرا در هر آنچه که انسان نیوشای آن است کلام سخن می‌گوید، پاسخ می‌گوید و مستقیماً جوهر اول[۱] یا بی‌نهایت[۲] را مخاطب قرار می‌دهد زیرا کلام مدتها است که هر محدودیتی را که شخص بخواهد برای آن برقرار کند به وضوح «هستی» یا از این قبیل را درنوردیده است. اگر خصلت حیاتی مفهوم خداوند نخواهد که به این تصویر تعقلی وارد شود در جوار آن و معمولاً به شکل غلط تحمل می‌گردد بطوری‌که سرانجام با آن یکی می‌شود و یا اساساً به آن وابسته می‌گردد. یا اینکه چنین صورتی از خداوند به حالت جانشینی نامناسب برای کمک به انسان‌هایی که قادر به اندیشیدن نیستند تنزّل می‌نماید.

روح انسان در روند پیشروندهٔ این تفلسف پیوسته تمایل دارد به اینکه این مفهوم از حقیقت مطلقه را ماهیتاً به عنوان هدف اندیشه‌ای رسا با نفس

---

۱. Apeiron ، در فلسفه یونان جنبه بی‌نهایت یا نامشخص یا جوهر اول تمام هستی است که بوسیله اناگسمیندرس ملطی (۶۱۰ - ۵۴۷ ق‌م) بیان شده است.

۲. «و گویی که بتوان گفت که بی‌نهایت از نظر آناگسمیندرس چیزی که آن را از حیث عِظَم حدودی نباشد بوده است و او بی‌نهایت را برخلاف این جهان که محصور به حدود آسمان است، محیط و مشتمل بر همه عوالم شمرده‌است» (تاریخ فلسفه در دوره یونانی، تألیف امیل بریه، تزجمه دکتر علی مراد داودی).

خویش یعنی روح انسانی درهم آمیزد. مسیر این فرآیند ایده‌ای که نخست بر اثر اندیشیدن حاصل آمده بود سرانجام به صورت عامل بالقوه خود آن روحی در می‌آید که به آن می‌اندیشد و بر سر راه روح، واقعیت خود را به‌دست می‌آورد. عاملی که ظاهراً به هستی ملحق شده بود تا برای آن کارِ اندیشیدن را انجام دهد مؤکداً بیان می‌دارد که خود او خالق هستی بوده و هست. تا آنکه در نهایت هر آنچه مقابل ما است و هر آنچه که ما را مخاطب قرار می‌دهد و بر ذهن ما خطور می‌نماید و هر عاملی که در هستی دخالت دارد در ذهنیت شناور مستحیل می‌گردد.

مرحله بعدی بی‌درنگ ما را به مرحله‌ای که با آن آشنا هستیم سوق می‌دهد یعنی مرحله‌ای که خود را مرحله نهایی می‌داند و با غائیت خود بازی می‌کند: یعنی روح انسانی که خود را مسلط بر کار خویش می‌داند از نظر ذهنی مطلق بودن مطلق را بی‌اعتبار می‌شمرد. روح انسانی همچنین ممکن است تصور کند که هنوز به عنوان عامل همه چیزها و مبدع همه ارزش‌ها معتبر است؛ در حقیقت روح به این ترتیب مطلق بودن خویش را نیز همراه با مفهوم مطلق بودن بطور کلی از دست داده است. در این صورت حیثیت روح اکنون به عنوان یک جوهر مستقل دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد. اینک به آنچه به عنوان روح انسان بر می‌خوریم محصول افراد انسانی و محصولی است که انسان‌ها در اختیار خود دارند و چون ادرار یا زواید دیگر ترشّح می‌شوند.

در این مرحله نخستین عملی که انجام می‌گیرد نفی خداوند است زیرا در این مورد فلسفه ایادی خود را قطع می‌کند یعنی آن ایادی‌ای که به کمک آن می‌توانست خداوند را دریابد و به او تمسّک جوید.

اما فرآیند مماثلی از سوی دیگر طی تکامل خود دین تحقق می‌پذیرد. (به معنای وسیع کلمه.)

از دیرباز واقعیت رابطه ایمانی یعنی موقف انسان در قبال وجه الهی که

رخدادی جهانی به مثابه گفت‌وگو است با انگیزه کنترل قدرت ماوراء مورد تهدید قرار گرفته است. انسان به‌جای درک رخدادها به همان سان که او را فرا می‌خواند از خود می‌خواهد که پرسش نماید بی آنکه مجبور باشد که گوش فرا دهد. انسان می‌گوید «من بر همه نیروهایی که در ذهن خویش مجسم می‌کنم تسلط دارم» و این تسلط با تغییراتی اندک هرگاه شخص بی آنکه به تو تبدیل شود ادامه می‌یابد و بی آنکه واقعاً حضور خداوند را در ذهن داشته باشد شعائر دینی را تقدیس می‌کند.

مورد مشابه شبه دینیِ رابطه ایمانی که به سان احضار ارواح در ابتدا پویا نیست و لکن با قدرت بالغه ذهن عمل می‌کند عبارت از کشف اسرار است. در اینجا انسان درصدد کشف راز مُدَرک است که تمیز دهنده بین آشکار و نهان است و به اسرار الهی رهنمون می‌گردد. انسان می‌گوید «من با لایُدرک آشنا هستم و آن را مُدرک خواهم ساخت.» آن جادوگر به اصطلاح الهی که به سان شخص خبیر قدرتش را به کار می‌بندد یعنی شخص غنوصی مذهب تمام دَم و دستگاه الهی را بر ملا می‌سازد. میراث‌خواران غنوصی تنها سوفسطائیان و مکاتب نزدیک آن نیستند؛ در بسیاری از مکاتب کلامی نیز می‌توان به اشارات کشف اسرار در پشت اشارات تفسیری دست یافت.

ما این جانشینی رابطه من و تو بجای رابطه من و آن به اشکال مختلف را در مکتب فلسفی جدید دین که می‌خواهد «ناجی» دین باشد مشاهده می‌کنیم. در این مکتب «منِ» این رابطه هر چه بیشتر «موضوع احساس دینی» قرار می‌گیرد و از نیت پراگماتیستی مسئله اعتقاد و نظایر آن بیشتر سود می‌برد.

مهم‌تر از همه اینها به هر حال رخداد ره یافتن به عمیق‌ترین ژرفنای حیات دینی است، رخدادی که می‌توان آن را ذهنی کردن عمل به نفسِ ایمان دانست. جوهر آن از طریق تمسک به دعا به‌خوبی می‌تواند درک

گردد.

مفهوم جامع واژه دعا صحبت انسان با خدا است که صرفنظر از مستدعی او در نهایت خواستار تجلّی حضور الهی است یا به عبارت دیگر قابل درک شدن این حضور از طریق گفت‌وگو است. بنابراین تنها پیش‌فرض حالت راستین دعا آمادگی تمام وجود انسان برای درک این حضور است، یعنی توجه کامل و حضور ذهن بی‌چون و چرا. این حضور ذهن که از بنیان منشأ می‌گیرد مکرراً موفق می‌گردد که آنچه که ذهن را مشوب و منحرف می‌سازد مغلوب کند. اما در این مرحلهٔ تفکر ذهنی شده نه فقط تمرکز فکری کسی که دعا می‌نماید بلکه حضور ذهنی او مورد تهاجم قرار می‌گیرد. انتقاد خودآگاهی است و خود آگاهیِ برتر انسانی که مشغول دعا است، دعای اوست و اوست که دعا می‌نماید. و انتقادکننده به نظر می‌رسد که مُجاب نشدنی باشد. معرفت وهمی متوجه الی‌الله به اینکه متوجه الی‌الله است و خودداری کردن منی که همراه با بقیه شخصیت انسان در عمل دعا مشارکت نمی‌ورزد، منی که عمل دعا هدف آن است، همه این عوامل اهمیت دعا را از بین می‌برد و حضور ذهن را از او می‌گیرد. انسان مدرنی که دقیقاً هنوز خدای خود را از دست نداده است می‌داند که این چه معنی می‌دهد: لازمه حضور او حضور تو است.

این نکته باید درست درک شود: این از جمله مسائل مربوط به مورد خاصی از بیماری شناخته شده انسان مدرن نیست که ایجاب می‌کند بر همه اعمال خویش نظارت داشته باشد. این جا سخن از حقیقت مطلقه است که انسان، بی‌اعتقادی خود را به حقیقت مطلقه اعلام می‌نماید و اینجا رابطه بین حقیقت مطلقه و انسان است که این بی‌اعتقادی در عین اظهار اعتقاد بر او مؤثر می‌افتد. و اکنون حتی آن کسی که ظاهراً متمسک به خداوند است از حقیقتِ فائقه مکسوف آگاه می‌گردد.

زمانی که ما از کسوف خداوند که هم اکنون نیز در حال انجام است

سخن می‌گوییم منظور ما ازآنچه می‌تواند بود؟ حسب چنین استعاره‌ای ما فرض اعجاب‌انگیزی می‌نماییم که می‌توانیم با «چشم دل» یا بصیرت وجودی خویش هم چنانکه با چشم عنصری به آفتاب ظاهری نظر می‌اندازیم به خداوند نظر افکنیم. و اینکه چیزی بین ما و ذات او به مثابه چیزی بین زمین و خورشید فاصله است. اینکه این نگاه بر هستی که به صورت کاملاً غیر موهوم وجود دارد در عین آنکه هیچ تصویر مشخّصی ندارد و معهذا خود مؤدی به همه تصویرها است قابل طرح در هیچ دادگاه دیگری به جز دادگاه ایمان نیست. اصولاً در این مورد اثبات قضیه موردی ندارد بلکه باید آن را تجربه کرد و انسان آن را آزموده است. و آن عنصر دیگر یعنی عنصری که بین انسان و خدا فاصله می‌اندازد امروزه انسان آن را تجربه می‌کند. من از آن جهت از آن سخن گفته‌ام که به خوبی آن را دریافته‌ام یعنی تا آن اندازه که قدرت ادراک به من اجازه داده است.

طبیعت ثنوی انسان به عنوان موجودی که هم برخاسته از «عالم ادنیٰ» و هم پیام آوری از «افق اعلی» می‌باشد موجب ثنویت خصائص عمده او است. این خصائص نمی‌تواند از طریق مقولات انسانی که برای خود می‌زید دریافته شود بلکه فقط از طریق مقولات وجود او به عنوان انسان با انسان موضوعیت می‌یابد. انسان به عنوان موجودی که پیام‌آور افق اعلی است کاملاً در تقابل با موجودی قرار دارد که امروزه به این نام شناخته می‌گردد. به عنوان موجودی که از عالم ادنی برخاسته است خود را در مجاورت آنچه در جهان است و جبراً در جوار آن قرار گرفته است می‌بیند. اولین این مقولات، واقعیت سرشار از حیات خود را در رابطه من و تو می‌یابد و مقوله دوم در رابطه من و آن. مقوله من و آن همیشه ما را با جنبه‌های وجود آشنا می‌سازد نه با جنبه‌های خود وجود. حتی نزدیک‌ترین ارتباط با مقوله من و تو اگر آن مقوله به صورت توی من در نیامده باشد از یک جنبه محتجب می‌ماند. فقط رابطه بین من و تو که

مباشرت اساسی بین من و هستیِ کنونی را برقرار می‌نماید مرا با خود آن هستی آشنا می‌کند نه با عوارضِ وجودی او. آنچه مسلم است بر اثر این تلاقی این رابطه مرا در ارتباط وجودی با او قرار می‌دهد و مرا در موقعیتی قرار نمی‌دهد که وجود او را از طریق حواس مشاهده کنم. به مجرد تحقق مشاهده از طریق حس ما فقط با یکی از جنبه‌های مخاطب خویش مواجه می‌شویم و به همین یک جنبه بسنده می‌کنیم. اما لقاء خداوند فقط از طریق رابطه من و تو قابل احراز است زیرا لقاء خداوند در تقابل مطلق با همه موجودات دیگر از طریق حس قابل درک نیست. حتی یک بصیرت، ضرورتاً مودّی به مشاهده حسی نیست و آن کس که می‌کوشد بعد از توقف کامل رابطه من و تو تصویری شبیه از خداوند را در ذهن خود مجسم نماید در همان لحظه تصور خداوند را از دست داده است.

در هر حال در اینجا به این مطلب نمی‌پردازیم که من در هر دو رابطه من و تو و من و آن واجد هویت واحد است. بین حالتی که موجودات دور و بر انسان به عنوان هدفِ مشاهده، تفکر، حاجت و یَحتمل اشتیاق یا مساعدت نگریسته می‌شوند و حالتی که انسان با تمام وجود خویش در مقابل هستی دیگری قرار می‌گیرد و رابطه اساسی با او برقرار می‌نماید در اینجا و آن گاه منِ دیگری سخن می‌گوید، منِ دیگری ظاهر می‌شود، منِ دیگری وجود دارد. هر آن کس که هر دوی این من‌ها را در خود می‌بیند می‌داند که من از چه سخن می‌گویم و انسان بر حسب حیات خویش هر دو این من‌ها را در خویشتن تشخیص می‌دهد و این تشخیص به کرّات صورت می‌گیرد، این هر دو با هم‌اند که هستی انسان را می‌سازند؛ آنچه واجد اهمیت است این است که کدام یک از این دو در زمانی معین معمار شخصیت انسان است و کدام یک یار و مددکار اوست. پرسش مهم‌تر آن است که رابطه من و تو به عنوان معمار شخصیت باقی می‌ماند یا نه زیرا پر واضح است که این رابطه نمی‌تواند به عنوان یار و مددکار باشد. اگر

حاکمیت مطلق به آن تفویض نشود باید گفت که دیر زمانی است که ناپدید شده است.

در زمان ما رابطه من و آن که بطور غول‌آسا بزرگ شده است تقریباً بی‌منازع نقش رهبری و حاکمیت را از آن خود نموده است. منِ این رابطه و منی که در همه چیز حضور دارد و همه چیز را می‌سازد و جانشین همه چیز است، این من نمی‌تواند تو بگوید و نمی‌تواند برخوردِ حیاتی با هستی‌ای که حاکم زمان است داشته باشد. این بشریت که واجد قدرت مطلقه شده است با تمام آنی که او را احاطه نموده طبیعتاً نمی‌تواند به وجود خداوند یا هر مطلق واقعی دیگری که به عنوان منشاء غیر بشری خود را به انسان متجّلی می‌سازد اعتراف کند. این من در میانه قرار می‌گیرد و ما را از نور سماوات مکسوف می‌سازد.

این طبیعتِ این زمانه است اما بعد چه خواهد شد؟ این یک خرافات مدرن است که ماهیت امروز مشخص کننده سرنوشت فردا است. انسان چاره‌ای جز تمکین از تقدیر و آنچه که تقدیر بر انسان روا می‌دارد ندارد. مطمئناً انسان نمی‌تواند برخلاف جریان آب شنا کند. اما شاید انسان بتواند برخلاف جهت جریان رودخانه جدیدی که منشاء آن هنوز ناپیدا است شنا کند؟ به بیانی دیگر، می‌توان گفت که رابطه من و تو در سردابه گم شده است. چه کسی می‌تواند بگوید که این رابطه با چه قدرت برتری دوباره به پیش گام خواهد نهاد! چه کسی می‌تواند از زمانی سخن بگوید که رابطه من و آن به نقش کمک کننده خود و فعالیت خود از نو باز گردد!

از مهم‌ترین رخدادها در تاریخ آن امکانِ صورت خارجی یافته‌ای که به آن انسان نام داده‌اند از جمله مواردی است که هر چند گاهی آغاز وقوع اعصار جدید است که عناصر مشخص کننده آن نیروهایی است که قبلاً قابل مشاهده و شناخت نبوده است. البته هر عصر ادامه عصر قبل است ولی ادامه می‌تواند تأیید سابقه باشد یا انکار آن.

چیزی در قلوب در حال وقوع است که هنوز نمی‌توان نامی بر آن نهاد. چه بسا که فردا ندای این واقعه از ذُروهٔ علیا و از جانب سَرانِ حاکمان ناسوتی شنیده شود. کسوف پرتو الهی را نباید با زوال آن اشتباه کرد؛ حتی فردایی که بخواهد در این میان حائل شود چه بسا از نگاهداری آن باز ماند.

۹

ضمیمه: پاسخ به کارل گوستاو یونگ

در قبال پاسخ کارل گوستاو یونگ به انتقاد من از او که در فصل «دین و تفکر مدرن» از او به عمل آورده‌ام[۱] فقط به این کفایت می‌کنم که از نو موضع خود را در ارتباط با احتجاج ایشان روشن نمایم.

من آن چنانکه ایشان فکر می‌کنند هیچ یک از بخش‌های اساسی آثار روانکاوی تجربی ایشان را مورد سؤال قرار نداده‌ام، معلوم است که چنین کاری غیرموجه خواهد بود. و هم چنین هیچ یک از نظریه‌های روانشناختی ایشان را مورد انتقاد قرار نداده‌ام. این نیز در حوزه صلاحیت من نیست. آنچه صرفاً مورد اشاره من بوده است آن است که ایشان درباره مواضیع دینی اظهاراتی می‌کنند که برعکس آنچه مطمئن است که در غیر ما نحن فیه صحبت نمی‌کند در حکم تجاوز از قلمرو روانکاوی و روانشناسی است. اینکه آیا من به اثبات این نکته نائل آمده‌ام یا نه برای خواننده آگاه از طریق مراجعه به اظهارات من در این زمینه کاملاً میسر

---

۱. فصل «دین و تفکر مدرن» به زبان آلمانی در فصلنامه Merkur در فوریه ۱۹۵۲ منتشر گردید. شماره ماه می این فصلنامه متضمن پاسخ پرفسور کارل گوستاو یونگ است و پاسخ من اینک در پی می‌آید.

تواند بود. البته برای تسهیل این کار برای خواننده، از طریق ذکر دقیق منابع متحمّل زحمات فراوان شده‌ام. یونگ استدلال مرا قبول ندارد و روش‌هایی که برای رد نظریات من به آنها متوسّل می‌گردد در پاسخ او منعکس است.

من اشاره کرده‌ام که یونگ به این قضیه که «اعتقاد به خداوند منبعث از نفس باطنی انسان است» را به عنوان یک «واقعیت» بیان می‌نماید و اینکه این واقعیت را در تقابل با این «اعتقاد جزمی» که طبق آن خداوند «به نفسه وجود دارد» قرار می‌دهد. یونگ اظهار می‌دارد که وجود خداوند مستقل از ذات انسان نیست. بنابراین پرسشی که از باب جدل مطرح می‌شود این است: آیا خداوند صرفاً یک پدیده فرا روانی است یا آنکه او نیز مستقل از روان انسان وجود دارد؟ یونگ پاسخ می‌دهد که خداوند واجد وجود مستقل نیست. این پرسش را به گونه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد: آیا آنچه که انسانِ مؤمن به آن فعل خداوند نام می‌دهد صرفاً منبعث از نفس خود او است یا آنکه فعل یک خداوند اَبر فرا روانی نیز می‌تواند متضمن آن باشد؟ پاسخ یونگ آن است که این فعل منبعث از نفس خود انسان است. در این مورد من اشاره کرده‌ام که اظهاراتی این چنین از یک روانشناسی که بدین مناسبت هیچ حقی ندارد که اعلام کند که در فراسوی عنصر فرا روانی چه چیز وجود دارد یا وجود ندارد و تا چه حدّی اینها اعمالی است که از جای دیگری صادر می‌گردد اظهارات موجّهی نیست. اما یونگ پاسخ می‌دهد: «قضاوت‌های من فقط درباره ناخودآگاه است!» و سپس می‌افزاید «بلی من صراحتاً می‌گویم که همه چیز یعنی صرفاً همه (حروف ایتالیک از من است) آن چیزهایی که درباره خدا گفته شده است گفته بشری است به این معنا که فرا روانی است.» اما عجیب آنکه این نظریه را باز هم محدودتر می‌کند: و اظهار می‌دارد که بر این عقیده است که: «آنچه درباره خداوند گفته می‌شود قبل از هر چیز (حروف ایتالیک از من

است) دیگر از روح نشئت می‌گیرد.»

نخست آنکه ابتدای این جملات را با این نظریه‌های یونگ که من فوقاً بدان اشاره کردم مقایسه کنید. بیان مؤکد اینکه عمل یکی از نیروهای ناخودآگاه منبعث از نفس باطنی شخص است و اینکه مستقل از ذات انسان نیست به مجرد اینکه عنوان «ناخودآگاه» مطرح شود یک حشو قبیح بی‌معنی است. آن فقط بدین معنی است که قلمرو فرا روانی که به آن ناخودآگاه می‌گوییم خود کیفیت فرا روانی دارد. این نظریه نخست از طریق این واقعیت که به نظریه سلبی در فراسوی قلمرو نیروهای ناخودآگاه و قلمرو فرا روانی بطور کلی منتهی می‌گردد معنا پیدا می‌نماید. در این مورد یونگ قطعاً واجد چنین معنایی بودن را انکار می‌کند. و در این ارتباط به این واقعیت اشاره می‌نماید که آنچه درباره خداوند گفته می‌شود «گفته‌های بشری یعنی فرا روانی است.» این جمله مستلزم بررسی بیشتری است.

مطمئناً احتمال طرح مبحثی به غیر از آنچه در زمینه این استدلال ارتباط پیدا می‌کند از نظر من منتفی است (معمولاً به عنوان یک اصل من اعتقادات خود را به بحث نمی‌گذارم بلکه آنها را نگه می‌دارم تا بعداً مطرحِ مذاکره قرار گیرد. اما در اینجا به ملاحظه وضوح کامل اعتقادم به وحی الهی که آمیخته با هیچ نوع «تعصب» نیست باید متذکر شد که نباید نتیجه گرفت که من معتقدم که اظهار عقیده قاطع درباره خداوند وحی مُنزَل است. بلکه بیشتر بر آن عقیده‌ام که جوهر انسانی که با آن تلاقی می‌کند در لهیب روحانی گداخته شده و بر اثر این رخداد، کلامی یا بیانی که از نظر مفهوم، شکل و دریافت و کلام، انسانی است از آن ساطع می‌گردد و با وصف این، به وجود خداوند که خود منشاء این کلام و مشیّت او بوده است شهادت می‌دهد. ما ملهَم قرار گرفته‌ایم. و نمی‌توانیم آنچه را به ما الهام شده است جز الهام تلقی کنیم). نه فقط اظهار نظر درباره خداوند

اصولاً هر اظهارنظری «جنبه بشری» دارد. مع‌الوصف آیا به صِرف این مسئله می‌توان در حقایق آنها نظر منفی یا مثبت داشت؟ وجه افتراقی که در اینجا مورد پرسش است مطالبی نیست که بین اظهارات فرا روانی و غیر فرا روانی مطرح می‌گردد بلکه مربوط به مطالبی است که بین اظهارات فرا روانی که واقعیتی اَبَر فرا روانی با آن تطابق دارد و اظهارات فرا روانی که با هیچ چیزی انطباق ندارد می‌باشد. در هر حال دانش روانشناسی مجاز نیست که چنین تمایزی قائل شود؛ اگر روانشناسی چنین کاری بکند از صلاحیت خود خارج می‌شود و به خود لطمه می‌زند. تنها کاری که به حق متعلق به دانش روانشناسی در این خصوص است امتناع معقول است. یونگ وقتی که اظهار می‌دارد که خداوند نمی‌تواند مستقل از انسان وجود خارجی داشته باشد چنین امتناعی را به کار نمی‌بندد. زیرا یک بار دیگر اگر این اظهار یونگ درباره معیاری باشد که به آن خدا می‌گویند آنگاه اعتماد مؤکد بر اینکه خداوند یک عامل فرا روانی است مطمئناً غیر ضروری خواهد بود (و غیر از این چه می‌تواند باشد؟). اما اگر این اظهار درباره نوعی وجود مافوق فرا روانی که مرتبط با این عامل فرا روانی می‌شود باشد یعنی بیان اینکه چنین هستی‌ای وجود خارجی ندارد، بنابراین ما در عوضِ امتناعی که به آن اشاره رفت باید شاهد تجاوز غیر مجاز از حدود و موازین باشیم. پس زمان آن رسیده است که خود را از این تعبیر ناروای زیرکانه خلاص کنیم!

اما اکنون یونگ این نکته را در نظر من متبادر می‌سازد که در واقع انسان‌ها تصویرهای گوناگون و مختلفی از خداوند دارند که ساخته ذهن خود آنان است. من گمان می‌کنم که قبلاً از این موضوع آگاه بوده‌ام و مکرراً آن را بیان داشته و توجیه کرده‌ام. اما آنچه که مهم است این واقعیت است که اینها تصاویری بیش نیستند. هیچ انسان معتقدی نمی‌پندارد که عکسی از خداوند یا اینکه شبحی از ذات باری‌تعالی به صورت یک آئینه جادویی

در ذهن خویش دارد. همه این قبیل کسان می‌دانند که خود و دیگران سازنده این تصویر هستند. اما این تصویرها به هر حال تصویرند و شمایلی از وجود خداوند به شمار می‌آیند. یعنی به عبارت دیگر این عکس با مفهوم ایمانی معطوف به ذاتی که منزه از تشبیه است فراهم آمده است و بدین معنی است که تصویر او را «ترسیم» می‌نماید. این قبیل مفهوم ایمانی که معطوف به حیّ لایموت است یعنی خداوندی که جوهر هستی است نزد انسان‌هایی که بر حسب تجارت گوناگون به ایمان فائز شده‌اند عادی است. آنچه مسلّم است «این خودآگاهی مدرن» که یونگ در موارد مختلف در آثار خویش مطرح می‌سازد ایمان را «منفور» می‌دارد. اما اجازه دادن به این نفرت که موجب ادای اظهاراتی شود که وجهه‌ای این چنین روانشناختی دارند چارهٔ کار نیست. نه فقط علم روانشناسی بلکه هیچ علم دیگری صلاحیت ندارد که در حقیقت اعتقاد به خداوند کنکاش کند. پس شایستهٔ نمایندگان این انظمه علمی چنان است که خود را کنار بکشند و حق اظهارنظر درباره اعتقاد به خداوند در خصوص چیزی که می‌دانند در حیطه صلاحیت علمی ایشان نیست ندارند.

مکاتب روانشناسی که بدون علم به نگرش دینی درباره اسرار دین اظهارنظر می‌کنند ظهور جدید تفکر غنوصی است. تفکر غنوصی را نباید صرفاً یک مقوله تاریخی دانست بلکه مقوله‌ای جهانی است. این تفکر غنوصی ، و نه الحاد که متعّمد به تدمیر هویت الهی است، به جهت آنکه می‌خواهد تصاویری که تا کنون از خداوند وجود داشته است مردود به شمار آوَرَد دشمن واقعی حقیقت دین است. ظهور جدید تفکر غنوصی در فلسفه مدرن صرفاً نه به خاطر لاف و گزاف زیاد آن بلکه بخصوص از جهت عودت به مضمون کارپوکراتی[۱] آن بطور اخص مورد نگرانی من

---

۱. Carpocratians ، کارپوکراتی‌ها فرقه‌ای از مسیحیان غنوصی قرن دوم میلادی یعنی ←

است. این مضمون که به روان درمانی شناخته می‌شود تأليه معنوی غرائز به جای تقدیس آن غرائز از راه ایمان است. ارتباط کارل گوستاو یونگ با این ظهور مدرن تفکر غنوصی را من نه فقط از بیانات او استنتاج کرده‌ام بلکه از جهات دیگر نیز می‌توانم در اثبات آن بکوشم. کتاب کوچک او درباره کلمه طلسم که هیچ خواننده بی‌تعصبّی آن چنانکه گمان مؤلف آن است آن را از قبیل شعر به شمار نمی‌آورد بلکه اعتراف مصنّف است را من در اینجا شایسته می‌دانم که مورد توجه قرار دهم زیرا در آن با وضوح تمام خدای غنوصیِ متضمّن دو جنبه متناقض که خیر و شر را در خویشتن مضمر دارد مطرح گردیده است. □

→

گروهی از مذهبیون معتقد به ثنویت که اعتقاد داشتند که ماده شر است و روح خیر و رستگاری از طریق معرفت غنوصی حاصل می‌گردد (دائرةالمعارف بریتانیکا).

یادداشتهایی بر «دین و تفکر مدرن»

فصل ۵

[1] *E'existentialisme est un humanise*, 1946, p21.
تمام نقل قول‌ها در این مقاله بجز یک مورد (به یادداشت شماره ۵۴ مراجعه کنید) مستقیماً و بطور موضوعی از اصل آلمانی و فرانسوی ترجمه شده است. برای مضمونی که ترجمه شده است مقایسه کنید با *Existentialism* به ترجمهٔ Bernard Frechtman، ۱۹۴۷ ص ۱۸.

[2] *Situations* I (1947), 153, Section "*Un nouveau mystique*" of 1943.

[3] *L'existentialisme*, 33 f. Cf. *Existentialism*, 27 f.

[4] *Situations* I, *loc. cit.*

[5] Isaiah 45:15.

[6] *Situations* I, *loc. cit.*

[7] *Ibid.*, 154.

[8] *L'existentialisme*, 93. Cf. *Existentialism*, 60.

[9] *Situations* I, 237, Section "*Aller et retour*," probably of 1942.

[10] *L'être et le néant* (1943), Section "*L'existence d'autrui*."

[11] *Situations* I, *loc. cit.*

[12] *Situations* I, 334, Section "*La liberté cartésienne*."

[13] *L'être et le néant*, 286 f., 341.

[14] *L'existentialisme*, 33ff. Cf. *Existentialism*, 25 ff.

[15] *Ibid.*, 47. Cf. *Existentialism*, 33.

[16] *Ibid.*, 36. Cf. *Existentialism*, 27.

[17] *Ibid.*, 89. Cf. *Existentialism*, 58.

[18] *Holzwege* (1950), 193 ff., Section "*Nietzsches W ort `Gott ist tot.*'"

[19] *Vom Wesen des Grundes* (1929), 28.

[20] *Platons Lebre von der Wabrbeit. Mit einem Brief über den Humanismus* (1947), 102 f.

[21] *Ibid.*, 75.

[22] *Ibid.*, 85 f.

[23] *Erläuterungen zu Hölderlins Dicbtungen* (1944), 2nd Ed. (1951), 44, Section "*Hölderlin und das W esen der Dichtung*" of 1936. For an English translation of "*Hölderlin und das W esen der Dichtung*" cf. Martion Heidegger, *Existence and Being* (1949), "*Hölderlin and the Essence of Poetry.*"

[24] *Ibid.*, 26.

[25] *Ibid.*, 27.

[26] *Ibid.*, 108. Section "*Andenken*" of 1943.

[27] *Platons Lehre*, 76.

[28] *Erläuterungen*, 66, Section "*Wie wenn am Feiertage*" of 1941.

[29] *Erläuterungen*, 37.

[30] *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 22.

[31] *Freiburger Studentenzeitung* of Nov. 3, 1933.

[32] *Erläuterungen*, 73.

[33] It should be noticed that the term "thought" ("*das Denken*") in the late writings of Heidegger is used in essence to describe his own thought.

[34] *Psychologie und Religion* (1942), 133. This passage is not in the English edition.

[35] Wilhelm-Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (1929), 73. Cf. Wilhelm-Jung, *The Secret of the Golden Flower*, translated by Cary F. Baynes (1935) , 135.

[36] Jung- Kerényi, *Einführung in das W esen der Mythologie* (1941), 109. Cf. C. G. Jung and K. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology* (1949), 102.

[37] *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (1928),

205. Cf. *Two Essays on Analytical Psychology*, translated by H. G. and C. F. Baynes (1928), "The Relation between the Ego and the Unconscious," 267.

[38] *Psychologische Typen* (1921), 340. Cf. *Psychological Types*, translated by H. G. Baynes (1923), 300 f.

[39] *Geheimnis*, 73. Cf. *The Secret of the Golden Flower*, 135.

[40] *Typen*, 340. Cf. *Psychological Types*, 300.

[41] *Geheimnis*, 73. Cf. *The secret of the Golden Flower*, 135.

[42] Evans-Wentz, *Das tibetanische Totenbuch "Bardo Thödol"* (1936), 18.

[43] *Psychologie und Alchemie* (1944), 28. *Psychology and Alchemy*, translated by R. F. C. Hull (1952).

[44] *Totenbuch*, 19.

[45] There is no expression similar to this to be found in the philosophers of the preceding century who, like Fries and Beneke, wished to base metaphysics on psychology.

[46] Cf. "*Der Geist der Psychologie*" (*Eranos-Jahrbuch*, 1946), 460 ff.

[47] *Seelenprobleme der Gegenwart* (1931), 417. Cf. *Modern Man in Search of a Soul*, translated by W. F. Dell and C. F. Baynes (1933), 239.

[48] *Geheimnis*, 73. Cf. *The Secret of the Golden Flower*, 135.

[49] Cf. especially the second part of the sentence cited above from "*Seelenprobleme*" 417: "Modern consciousness ... wishes to *know*, i.e., to have primal eperience" with the sentence contained in the same book (p.83) : "We moderns are directed to experience again the spirit, i.e. to make primal experience.' Cf. *Modern Man*, 140.

[50] *Ibid.*, 327. Cf. *Modern Man*, 217 f.

[51] *Ibid.*, 77. Cf. *Modern Man*, 135.

[52] *Religion*, 145 ff. Cf. *Psychology and Religion*, 97 ff.

[53] *Beziehungen*, 203 ff. Cf. *Two Essays on Analytical Psychology*, 267.

[54] *The Integration of the Personality*, translated by S. M. Dell (1940), "The Development of Personality," 291 f. Cf. *Wirklichkeit der Seele* (1934), Lecture "*Vom Werden der Persönlichkeit*" of 1932, 197 f.

[55] *Wirklichkeit der Seele*, 208 f. Cf. *The Integration of the Personality*, 302 f.

[56] *Beziehungen*, 205. Cf. *Two Essays*, 267.

[57] *Geheimnis*, 61. Cf. *The Secret*, 80.

[58] Cf. *Religion*, 139 ff.; *Psychology and Religion*, 94 ff.

[59] "*Der Geist der Psychologie*," 477.

[60] *Ibid.*, 474.

[61] "Since God alone is free and uncreated, he is like the soul in being free-but not in uncreatedness, for the soul is created." Sermon 13, Raymond Blakney, *Meister Eckhart, A Modern Translation* (1941), 159. For original cf. *Predigten*, ed. Quint, 13 f.

[62] "*Über das Selbst*" (*Eranos-Jabrbuch*, 1948), 315. Cf. *Psychologie und Alchemie*, 61.

[63] *Symbolik des Geistes* (1948), 385.

[64] *Ibid.*, 410.

[65] "*Das wandlungssymbol in der Messe*" (*Eranos-Jahr-buch*, 1940-1941), 153 f.

[66] *Symbolik*, 439. Cf. *Religion*, 108 ff.; "*Zur Psychologie der Trinitätsidee*" (*Eranos-Jahrbuch*, 1940-1941), 51 ff.' *Alchemie*, 212.

[67] *Symbolik*, 417.

[68] *Alchemie*, 22f.

[69] *Religion* 127 f. Cf. *Psychology and Religion*, 106.

[70] *Symbolik*, 409. Cf. "Selbst," 304.

[71] *Religion*, 111. Cf. *Psychology and Religion*, 74.

[72] Cf. especially *Religion*, 175 f. (*Psychology and Religion*, 107 ff.)

[73] *Holzwege*, 235. A comparison is to be recommended with Jung's expression "The interregnum is full of danger" in its context (*Psychologie und Religion*, 158), Which means almost the opposite. (The passage is not in *Psychology and Religion*, Which differs from the German edition.)

واژه‌نامهٔ فلسفی و کلامی

انگلیسی ــ فارسی

این واژه‌نامه متضمن لغاتی است که در این کتاب به کار رفته است بی آنکه معانی دیگر این واژه‌ها منظور نظر باشد.

A

Above	افق اعلیٰ
Abraxas	کلمه طلسم
Absurd	امر منافی با عقل
Act	وجود محقق
Actual	واقعی، لایموت
Actuality	امر مسلّم
Aloneness	حسبیّت
Ambiguity	تعبیر ناروا
Ambivalent	متناقض
Anthropomorphism	اصل نسبت دادن صفات بشری به خداوند، تجسم خدا به صورت انسان
Apodictically	بطور قاطع
Arbitrariness	اختیار
Archetype	طراز آفرینش
Ascetic	زاهدانه
Assail	انتقاد کردن، احتجاج کردن
Assailant	منتقد
Atheistic	الحادی
Autonomous	خودمختار
Autonomy	استقلال، آزادی
Awe	خشیت

B

Below	عالم ادنی
Blasphemous	کفرآمیز
Borderline	مختلف فیه

C

Certainty	یقین، ایقان
Cogitative	توأم با تعمق، توأم با تفکر
Cogitative	اندیشه ورزنده، قدرت تفکر داشتن
Coherence	ارتباط منطقی
Conceptualization	استدراک

Concrete	عینی، درک از طریق حواسّ، ملموس، مادی
Concreteness	تحجّر
Confirmation	برهان
Consecrate	تبرک یافتن، تقدیس شدن
Contemplated	خبیر، آگاه
Conteroversial	جدلی
Contradistinction	تشخیص از طریق تضاد یا تغایر
Contrasting	متغایر
Core	جوهر
Correlation	تلازم
Cosmos	جهان هستی، جهان لایتناهی

D

Deification	خدا شدن، به مقام خدایی رساندن
Demiurage	خالق عالم (از نظر افلاطون)
Designation	دلالت، معنی
Detached	غیر متحیّز
Detection	کشف
Devine	لاهوت، الوهیت
Dialectical	سلوک عقلی
Dichotomy	انقسام دوگانه
Discursive	منطقی، استدلالی
Dreadful	منخم

E

Earth	عالم ناسوت
Earthly	ناسوتی
Elevation	ارتقاء، سمّو
Epiphenomental	جلوه‌های ثانوی
Equivocality	ایهام
Established	مقدّر
Establishment	تقدیر
Existent	کائن، موجود
Existentially	با تأکید بر مصداق
	موضوع (در منطق)
Extension	بُعد

F

Fear	خشیّت
Finality	غائیت
Force	نیروی عقلی
Form	هیئت

G

Glory	سعادت آسمانی، عزت، جلال، شکوه
Gnosis	غنوصی
Gnostic	عرفانی، غنوصی
Godhead	الوهیت
Gospels	اناجیل اربعه

H

Hearsay	خبر متواتر، تواتر
Heaven - Storms	عواصف بهشتی
Height	ذروهٔ علیا
Hell - Torment	عذاب جهنم
Here	زندگی این جهانی
Heteronomy	انقیاد، تبعیت
Holy	ذات قدسی، امر قدسی، حضرت ربوبیّت
Hypostatize	تصور مادی از اشیاء مجرّد کردن
Hypothesis	فرضیه

K

Knight	فارِس، شهسوار
Knower	عالِم
Knowing	تغیّر عالم (از نظر افلاطون)

L

Legend	اسطوره، راهب
Liturgical	آیینی، نیایشی
Lived	حیّ

M

Manifestation	تجلی، ظهور
Meeter	مُلاقی
Meeting	لقاء
Moment	مرحله تطور خلقت، اهمیّت حالت تفکر
Monotheism	یکتاپرستی، توحید
Monotheistic	توحیدی
Mortal	انسان، مخلوق
Mutilate	تحریف کردن

N

Nameless	لایوصف
Nature	قوه خلّاقه
Negative	سلبی، تنزیهی
Neotical	عقلانی
Never - Vanishing	لایزال
Nomenon	شیء فی نفسه
Non - objectifiable	تعیّن ناپذیر بودن

O

Object	شیء مُدرِک به حواس محمول
Objectification	تجسم
Hypothetically	بطور فرضی

I

Illicit	نامشروع، غیرمجاز
Image	تصویر، تشبیه، مثال صورت ذهنی
Imageless	منزه از تشبیه
Immanence	حلول، محدود به عقل بودن
Immanent	مقام حال، محصور در ادراک
Immediacy	بداهت، مباشرت
Imperative	الزامی
Implore	استغاثه کردن
Imply	استلزام ضمنی
Incarnation	تجسّد، حلول
Incomprehensible	لایدرک
Identity	وحدت، هویت
Index	دلیل
Indiferentism	اصل بی‌تفاوتی، اصل عدم تفریق بین مذاهب
Indigent	انحطاط فکری
Individuation	تفرّد، تشخّص
Intellectual	تعقلی
Intrapersonal	قائم به ذات
Intrasubjective	درون ذهنی
Invention	ابداع
Inviolable	واجب الحرمة
Invincible	مُجاب نشدنی، غیر قابل تفوق
Invocation	ابتهال، تضرع
Invoke	ملتجی شدن، پناه بردن
Irony	تظاهر به جهل

Reality (Cap.)	حقیقت قائم به ذات
Rebuttal	رد، تکذیب، انکار
Reduction،	تحویل قیاس (در منطق)، رد و ارجاع (در فلسفه)
Religiousity	تدیّن
Revelatory	وحیانی، مکاشفه‌ای
Revelation	وحی، ظهور

S

Sanctification	مبرّا ساختن از گناه، تطهیر از گناهان
Sanctuary	ملجاء، مَلاذ
Security	خوف و رجا
Self-Concealing	مستور بالذات
Self-discovery	مکاشفه نفس، اکتشاف ذات
Self-revealing	متجلّی بالذات
Sign	آیت
Soliloquy	گفت‌وگو با خویشتن
Solitude	تجرّد، خلوت، تنهایی
Something	شخص یا شیء واجدشأن
Sophist	سوفسطائی
Sophisticated	پربار، متکلّف
Spontaneity	خلاقیت ذاتی، حضور ذهن
Spontaneous	تلقائی
Spur	مکافات
Subject	موضوع، مسندالیه، جوهر اندیشه
Sublimation	ارتقاء فکری، تعالی
Substantiate	اقامه دلیل کردن
Synagogue	کنیسه

T

Tautology	حشو قبیح، تکرار مکررات
One (Cap)	وجود غائی، اصل نخستین
Otherness	دیگر هستی

P

Paradox	عبارت متناقض، جدلیةالطرفین
Passage	تطور
Passive	متأثر از تأثیرات خارجی
Pathos	رثاء
Perfection	قداست، کمال
Phenomenon	پدیده
Pierce	خدای دروغین
Pneuma	روح، نفخه
Pneumatic	روحانی، روحی
Possession	علم به شیئ
Potentiality	عامل بالقوه، امکان
Power	قدرت عقلی
Pregnancy	متضمن معنی
Presentness	حال
Presupposition	اقتضای ضمنی، دلالت ضمنی
Prophecies	نبوّات
Protest	احتجاج

Q

Quantity	حدّ
Quintessence	جوهر، عنصر پنجم از نظر ارسطو

R

Rabbi	حاخام، عالم دینی یهود
Rabbinic	عبری، حِبری
Raison d'être	فلسفه وجودی
Rationalist	طرفدار مذهب اصالت تعقّل

Teleological	حکمت علل غائی
	غایت مندانه
Temptation	امتحان الهی
Theonomy	نظام الهی، حکومت الهی
Things	مخلوقات، کائنات
Thouness	تو بودن
Totalization	وحدت کلیه
Transcendence	حقیقت فائقه
Transcendent	مافوق تجربه، برتر از
	جهان مادی
Transfiguration	تغییر هیئت
Trinity	تثلیث
True	مثالی، حقیقی

U

Unappealable	مستغنی از دلیل
Unarbitrary	اجباری
Unborn	لَم یولَد
Uncontested	بلامنازع
Uncreated	ازلی، غیرمخلوق
Undemonstrable	غیر قابل اثبات
	از طریق استدلال
Unholy	گناهکار
Unification	وحدت تفکر
Universal	عالم کون، امر معقول
Universality	کلّیت
Unoriginated	قدیم (در مقابل حادث)
	ازلی
Unprovable	غیر قابل اثبات از طریق
	برهان
Upward	عالم بالا
Utterance	تعبیر، کلام

V

Value	مدلول
Vision	شهادت، تصور، بصیرت
Voice	زَنّه، صدا

W

Wholeness	وحدت‌کامله
Withdrawness	رجعیّت
Word (Cap.)	کلمة الله

واژه‌نامه فلسفی و کلامی

فارسی ــ انگلیسی

آ / الف

آیینی ــ نیایشی	Liturgical
آیت	Sign
ابتهال ــ تضرع	Invocation
ابداع	Invention
اجباری	Unarbitrary
اختیار	Arbitrariness
ارتباط منطقی	Coherence
ارتقاء ــ سمّو	Elevation
ارتقاء فکری ــ تعالی	Sublimation
ازلی ـ غیرمخلوق	Uncreated
استدراک	Canceptualization
استغاثه کردن	Implore
استقلال ــ آزادی	Autonomy
استلزام ضمنی	Imply
اسطوره ــ راهب	Legend
اصل بی‌تفاوتی ـ اصل عدم تفریق بین مذاهب	Indiferentism
اصل نسبت دادن صفات بشری به خداوند ــ تجسم خداوند به صورت انسان	Anthropomorphism
افق اعلیٰ	Above
اقامه دلیل کردن	Substantiate
احتجاج	Protest
اقتضای ضمنی ــ دلالت ضمنی	Presupposition
الحادی	heistic
الزامی	perative
الوهیت	Godhead
امتحان الهی	Temptation
امر مسلّم	Actuality
امر منافی با عقل	Absurd
اناجیل اربعه	Gospels
انتقاد کردن، احتجاج کردن	Assail
انحطاط فکری	Indigent
اندیشه ورزنده، قدرت تفکر داشتن	Cogitative
انسان، مخلوق	Mortal
انقسام دوگانه	Dichotomy
انقیاد، تبعیت	Heteronomy
ایهام	Equivocality

ب

با تأکید بر مصداق موضوع (در منطق)	Existentially
بداهت، مباشرت	Immediacy
برهان	Confirmation
بطور فرضی	Hypothetically
بطور قاطع	Apodictically
بُعد	Extension
بلامنازع	Uncontested

پ

پدیده	Phenomenon
پربار، متکلّف	Sophisticated

ت

تبرک یافتن، تقدیس شدن	Consecrate
تثلیث	Trinity
تجرّد، خلوت، تنهایی	Solitude
تجسّد، حلول	Incarnation
تجسم	Objectification
تجلی، ظهور	Manifestation
تحجّر	Concreteness
تحریف کردن	Mutilate
تحویل قیاس (در منطق)، رد و ارجاع (در فلسفه)	Reduction,
تدیّن	Religiousity
تشخیص از طریق تضاد یا تغایر	Contradistinction
تصور مادی از اشیاء مجرد کردن	Hypostatize
تصویر، تشبیه، مثال، صورت ذهنی	Image
تطور	Passage
تظاهر به جهل	Irony
تعبیر، کلام	Utterance
تعبیر ناروا	Ambiguity
تعقلی	Intellectual
تعیّن ناپذیر بودن	Non - objectifiable
تغیّر عالم (از نظر افلاطون)	Knowing
تغییر هیئت	Transfiguration
تفرّد، تشخّص	Individuation
تقدیر	Establishment
تلازم	Correlation
تلقائی	Spontaneous
توأم باتعمق، توأم با تفکر	Cagitative
تو بودن	Thouness
توحیدی	Monotheistic

ج

جدلی	Conteroversial
جلوه‌های ثانوی	Epiphenomental
جوهر	Core
جوهر، عنصر پنجم از نظر ارسطو	Quintessence
جهان هستی، جهان لایتناهی	Cosmos

ح

حاخام، عالم دینی یهود	Rabbi
حال	Presentness
حدّ	Quantity
حسبیّت	Aloneness
حشو قبیح، تکرار مکررات	Tautology
حقیقت قائم به ذات	Reality (Cap.)
حقیقت فائقه	Transcendence
حکمت علل غائی، غایت مندانه	Teleological
حلول، محدود به عقل بودن	Immanence

حیّ	Lived

خ

خالق عالم (از نظر افلاطون)	Demiurage
خبر متواتر، تواتر	Hearsay
خبیر، آگاه	Contemplated
خدا شدن، به مقام خدایی رساندن	Deification
خدای دروغین	Pierce
خشیّت	Awe
خشیّت	Fear
خلاقیت ذاتی، حضور ذهن	Spontaneity
خودمختار	Autonomous
خوف و رجا	Security

د

درون ذهنی	Intrasubjective
دلالت، معنی	Designation
دلیل	Index
دیگر هستی	Otherness

ذ

ذات قدسی، امر قدسی، حضرت ربوبیت	Holy
ذروهٔ علیا	Height

ر

رثاء	Pathos
رجعیّت	Withdrawness
رد، تکذیب، انکار	Rebuttal
روحانی، روحی	Pneumatic
روح، نفخه	Pneuma

ز

زاهدانه	Ascetic
زندگی این جهانی	Here

س

سعادت آسمانی، عزت، جلال، شکوه	Glory
سلبی، تنزیهی	Negative
سلوک عقلی	Dialectical
سوفسطائی	Sophist

ش

شخص یا شیء واجدشأن	Something
شهادت، تصور، بصیرت	Vision
شیء فی نفسه	Nomenon
شیء مُدرِک به حواسّ، محمول	object

ط

طراز آفرینش	Archetype
طرفدار مذهب اصالت تعقل	Rationalist

ع

عالِم	Knower
عالم ادنی	Below
عالم بالا	Upward
عالم کون، امر معقول، عقل کل (با the)	Universal
عالم ناسوت	Earth
عامل بالقوه، امکان	Potentiality
عبارت متناقض، جدلیة الطرفین	Paradox
عبری، حِبری	Rabbinic
عذاب جهنم	Hell - Torment

Gnostic (Cap.)	عرفانی، غنوصی
Neotical	عقلانی
Possession	علم به شیء
Heaven - Storms	عواصف بهشتی
Concrete	عینی، درک از طریق حواسّ، ملموس، مادی

غ

Finality	غائیت
Undemonstrable	غیر قابل اثبات از طریق استدلال
Unprovable	غیرقابل اثبات از طریق برهان
Detached	غیر متحیّز

ف

Knight	فارس، شهسوار
Hypothesis	فرضیه
Raison d'être	فلسفه وجودی

ق

Intrapersonal	قائم به ذات
self - Subsisting	قائم به ذات
Perfection	قداست، کمال
Power	قدرت عقلی
Unoriginated	قدیم (در مقابل حادث) ازلی
Nature	قوه خلّاقه

ک

Existent	کائن، موجود
Voice	رنّه، صدا
Detection	کشف
Blasphemous	کفرآمیز
Abraxas	کلمه طلسم
Word (Cap.)	کلمة الله
Universality	کلیّت
Synagogue	کنیسه

گ

Soliloquy	گفت‌وگو با خویشتن
Unholy	گناهکار

ل

Devine	لاهوت، الوهیت
Incomprehensible	لایدرک
Never - Vanishing	لایزال
Nameless	لایوصف
Meeting	لقاء
Unborn	لم یولد

م

Transcendent	مافوق تجربه، برتر از جهان مادی
Sanctification	مبرا ساختن از گناه، تطهیر از گناهان
Passive	متأثر از تأثیرات خارجی
Self - revealing	متجلّی بالذات
Pregnancy	متضمن معنی
Contrasting	متغایر
Ambivalent	متناقض
True	مثالی، حقیقی
Invincible	مُجاب نشدنی، غیر قابل تفوق
Things	مخلوقات، کائنات
Borderline	مختلف فیه
Value	مدلول
Gnosis	مذهب غنوصی

moment	مرحله تطور خلقت، اهمیّت، حالت تفکر
Imageless	منزه از تشبیه
Unappealable	مستغنی از دلیل
Self-Concealing	مستور بالذات
known	معلوم
Immanent	مقام حال، محصور در ادراک
Established	مقدّر
Self - discovery	مکاشفه نفس، اکتشاف ذات
Spur	مکافات
Meeter	مُلاقی
Invoke	ملتجی شدن، پناه بردن
Sanctuary	ملجاء. ملاذ
Assailant	منتقد
Dreadful	منتقم
Discursive	منطقی، استدلالی
Subject	موضوع، مسندالیه، جوهر اندیشه

ن

Earthly	ناسوتی
Illicit	نامشروع، غیرمجاز
Prophecies	نبوّات
Theonomy	نظام الهی، حکومت الهی
Force	نیروی عقلی

و

Inviolable	واجب الحرمة
Actual	واقعی، لایموت
One (Cap)	وجود غائی، اصل نخستین
Act	وجود محقق
Unification	وحدت تفکر
Wholeness	وحدت کامله
Totalization	وحدت کلیه
Identity	وحدت، هویت
Revelation	وحی، ظهور
Revelatory	وحیانی، مکاشفه‌ای

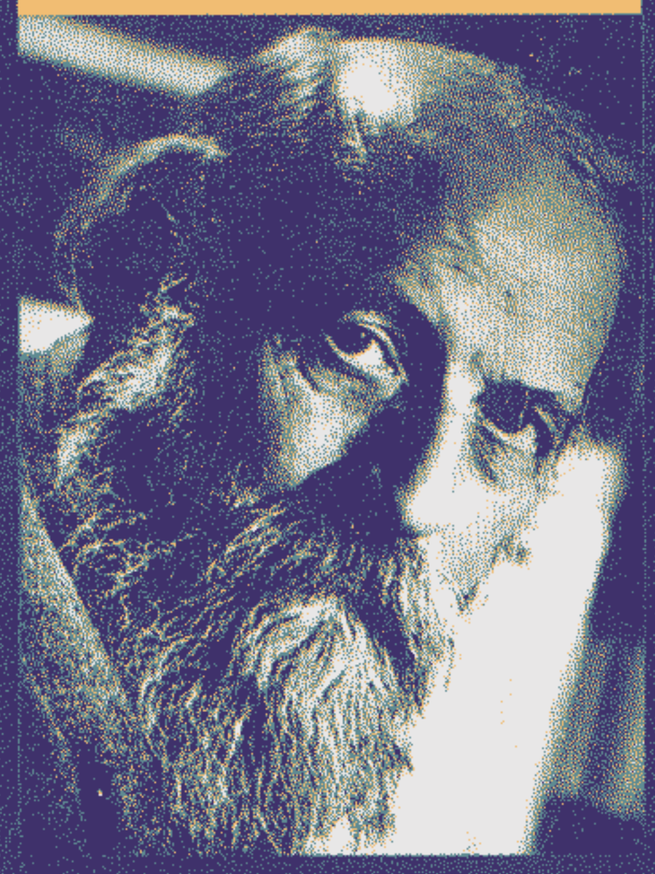
ه

Form	هیئت

ی

Certainty	یقین، ایقان
monotheism	یکتاپرستی، توحید

مجموعهٔ سپهر اندیشه



بیماری عصر ما به هیچ عصر دیگری شباهت ندارد و این بیماری مزید بر بیماریهای دیگر است.

مارتین بوبر

پس از من و تو که نخستین اثری از مارتین بوبر فیلسوف متأله اتریشی بود که به فارسی ترجمه شد، خوشوقتیم که به چاپ اثر دیگری از این متفکر بزرگ و تأثیرگذار موفق می‌شویم.

مقام بوبر به عنوان نویسنده و محقق و متفکر چنان بلند است که درباره او گفته‌اند: "چنان کسی است که عمق جوهر حیات را تجربه کرده است... او نه فقط متعلق به یک نسل و گروه که متعلق به بشریتِ در حال احیا است."

فصلهای این کتاب چنین عناوینی دارند: دین و واقعیت، دین و فلسفه، عشق الهی و ایده الوهیت، دین و تفکر مدرن، دین و اخلاق، خدا و روح انسان...

فرزان

ISBN 964-321-045-6
9 789643 210458

قیمت: ۱۲۰۰ تومان